This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C P 78.5

Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

# Der Katholik.

## Zeitschrift

für

## katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich,

Domdekan in Mainz.

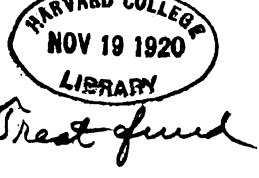
Christianus mihi nomen
*Catholicus* cognomen.
*S. Pacianus.*

Sechsundachtzigster Jahrgang.

1906. — Dritte Folge. — Bd. XXXIII.

Mainz 1906.
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

CP 78.5




Trust fund

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

# Inhaltsverzeichnis.


| | | Seite |
|---|---|---|
| 1. | J. B. Kißling, Lorenz Truchseß v. Pommersfelden (1473—1543). | 1 |
| 2. | Schw. Bonaventura Trutz, Chronologie der judäisch-israelitischen Königszeit | 28 |
| 3. | Fr. Th. Esser, Ord. Praed., Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte | 49 |
| 4. | Literatur: Dr. Anton Koch, Lehrbuch der Moraltheologie | 67 |
| | Dr. Jakob Schäfer, Die Parabeln des Herrn | 69 |
| | *O. Braunsberger*, Beati Petri Canisii epistulae | 71 |
| | *B. Albers* O. S. B., Consuetudines Monasticae | 75 |
| | Dr. S. Widmann, Dr. P. Fischer u. Dr. W. Felten, Illustrierte Weltgeschichte | 77 |
| | Herders Konversations-Lexikon | 79 |
| 5. | Miszellen: 1. Wert mittelalterlicher Bücher | 80 |
| | 2. Vermögensstand eines Nonnenklosters 1418 | 80 |
| 6. | Prof. Dr. A. Bludau, Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius. | 81 |
| 7. | J. B. Kißling, Lorenz Truchseß v. Pommersfelden (1473—1543). | 93 |
| 8. | Schw. Bonaventura Trutz, Chronologie der judäisch-israelitischen Königszeit | 125 |
| 9. | Literatur: Augustin Arndt, Das neue Testament | 145 |
| | Dr. Jos. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik | 145 |
| | Lehrbuch der katholischen Religion | 150 |
| | 1. Dr. Franz Heiner, Katholisches Kirchenrecht. 2. Dr. Jos. Hollweck, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts | 150 |
| | P. *Petrus Mocchegiani*, O. F. M. Iurisprudentia ecclesiastica | 153 |
| | Dr. H. Schell, Apologie des Christentums | 154 |
| | *H. Hurter*, S. J., Nomenclator literarius | 155 |
| | Dr. A. Dyroff, Dr. G. Hagemann, Psychologie | 157 |
| | Dr. theol. A. Baldus, Kirchengeschichtliche Charakterbilder | 158 |
| | Elisabeth Horster, Vom lieben Jesuskind | 158 |
| | F. Göbel, Die Predigten des Franziskaners Berthold v. Regensburg | 158 |
| 10. | Miszellen: 1. Zum „Abendmahlstisch“ im Lateran zu Rom. | 159 |
| | 2. Gebetbüchlein in Diamantausgabe 1499 | 159 |
| 11. | Prof. Kellner, Zur Geschichte des Apostels Andreas | 161 |
| 12. | J. B. Kißling, Lorenz Truchseß v. Pommersfelden (1473—1543). | 167 |
| 13. | Prof. Dr. A. Bludau, Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius | 201 |
| 14. | Schw. Bonaventura Trutz, Chronologie der judäisch-israelitischen Königszeit | 214 |
| 15. | Ansgar Albing, Leo X. Der neue Band von Pastor's „Papstgeschichte“ | 222 |
| 16. | Literatur: *L. Janssens* S. T. D., Summa theologica | 228 |

Seite

Dr. Emil Michael S. J., Geschichte des deutschen Volkes . . 229
Dr. Jos. Schmidlin, Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom . . . . . 232
*Joseph Wirth*, Monseigneur Colmar . . . . . 234
Dr. Franz Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang . . . 236
Dr. R. Hoffmann, Der Altarbau . . . . . 237
Msgr. B. Rieg, Gedenkblätter . . . . . 238
P. Matthias v. Bremscheid, Kurze Sonntagspredigten . . 240
Butzon und Berker, „Aus Vergangenheit und Gegenwart“ . 240
17. Dr. J. Schmidt, Rabanus Maurus, Ein Zeit- und Lebensbild 241
18. Prof. Dr. A. Bludau, Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius . . . . . 258
19. Die katholische Kirche, beleuchtet durch Lehrbücher der Geschichte an höheren Lehranstalten . . . . . 272
20. Zur Gefängnisseelsorge . . . . . 294
21. Literatur: Herman Schell, Christus . . . . . 307
*William Barry*, The Tradition of Scripture . . . . . 308
Dr. Albert Werminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter . . . . . 309
Dr. J. P. Kirsch u. Dr. B. Lukesch, Illustrierte Geschichte der kathol. Kirche . . . . . 311
*P. Ilario Rinieri*, La secolarizzazione degli stati ecclesiastici etc. 313
Z. B. Lobkowitz, Statistik der Päpste . . . . . 315
Albert Maria Weiß O. P., Lutherpsychologie . . . . . 316
Dr. Josef Drammer, Bossuet's Fastenpredigten . . . . 318
Joh. Baptist Lohmann, Kathol. Gebetbuch vom sel. Petrus Canisius . . . . . 319
C. L. Adalbert Knauer, Ein Blütenkranz . . . . . 319
Karl Domanig: 1. Kleine Erzählungen, 2. Der Abt v. Fiecht 320
22. Historische Religion . . . . . 321
23. Die katholische Kirche, beleuchtet durch Lehrbücher der Geschichte an höheren Lehranstalten . . . . . 346
24. Staatskirchentum vor 100 Jahren . . . . . 372
25. Zur älteren mittelrheinischen Kirchengeschichte . . . . . 375
26. Brief von Joh. Adam Möhler an Gräfin Sophie v. Stolberg geb. Gräfin von Redern . . . . . 379
27. Literatur: Hummelauer F. S. J., Commentarius in Paralipomenon . . . . . 382
Zapletal Vinc. O. P., Das Buch Kohelet . . . . . 383
Hoberg G., Die Psalmen der Vulgata . . . . . 384
W. Wilmers, Kurzgefaßtes Handbuch der katholischen Religion 385
*Gerardus Rauschen*, Florilegium patristicum . . . . . 385
Prof. Dr. *Andreas Galante*, Fontes iuris canonici . . . . . 388
Dr. Karl Kiefer. Die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit 390
Dr. Konstantin Gutberlet, Psychophysik . . . . . 391
G. Dieffel C. Ss. R., Auf Kalvarias Höhen . . . . . 397
Heinr. Hansjakob, In Frankreich . . . . . 398
Alfons Lehmen S. J., Lehrbuch der Philosophie . . . . . 399
28. Miszelle: Zur Sitte bei der Aufschwörung im Domkapitel zu Worms . . . . . 400

# I.

# Lorenz Truchseß von Pommersfelden (1473—1543),

## Domdechant von Mainz.

Ein Zeit- und Lebensbild aus der Frühzeit der Kirchenspaltung.[1])

Von J. B. Kißling.

---

### Einleitung.

Für den Historiker wird es immer methodisch lehrreich und nützlich sein, auch den Gegner einer geschichtlichen Persönlichkeit zu befragen, ehe er daran geht, ihr Charakterbild zu zeichnen, sie in ihrem Werte oder Unwerte darzustellen. Demnach müßte derjenige, welcher objektiv beurteilen will, welche Bedeutung die Regierungstätigkeit des Kardinals Albrecht von Brandenburg für das Mainzer Erzstift hatte, zu erkunden suchen, wie hierüber der Mann gedacht hat, der durch lange Jahre in scharfer Opposition gegen den Kardinal gestanden, der Mainzer Domdechant Lorenz Truchseß von Pommersfelden. Es darf daher ein Lebensbild dieses Prälaten — auch abgesehen von der hervorragenden Tüchtigkeit des Mannes und seiner Anteilnahme an wichtigen Aktionen auf kirchlichem und politischem Gebiete — gerade in der Hinordnung auf eine weltgeschichtliche Persönlichkeit einige Aufmerksamkeit gewiß beanspruchen; denn eine außerordentliche historische Gestalt wird der Hohenzoller auf dem Stuhle des hl. Bonifatius immer bleiben, wenn auch nicht so sehr um seiner Persönlichkeit willen als wegen der Größe der Aufgabe, die ihm gestellt war: der berufene Vertreter des alten Glaubens zu sein in einer Zeit, in der die katholische Kirche in Deutschland einer vollständigen Auflösung verfallen zu sollen schien.

Früher war die Härte und Gewalttätigkeit, die sich der Kardinal seinem Dechanten gegenüber hatte zu Schulden kommen

---

1) Von der theologischen Fakultät zu Freiburg i. B. genehmigte Inauguraldissertation.

lassen, nur in den allgemeinsten Umrissen erkannt worden. Es fehlte bislang eine eingehende Untersuchung über diese Vorgänge. Was sich über den schweren Konflikt zwischen dem Mainzer Kurfürsten und dem ersten Geistlichen seines Domkapitels ermitteln ließ, findet sich hier zum ersten Male vollständig gesammelt, so daß es fürder kein Rätsel mehr ist, wie es zu den bedauerlichen Ereignissen kommen konnte.

Nur im Rahmen der Zeitgeschichte ist das Lebensbild des Dechanten verständlich. Da die innere Mainzer Kirchengeschichte des angehenden 16. Jahrhunderts fast völlig unerforscht ist, dürfen die archivalischen Forschungen, die Verfasser zu machen genötigt war, um so mehr auf eine gütige Aufnahme rechnen.

Die wichtigsten Inedita, die für uns in Frage kamen, sind die hinterlassenen Papiere des Lorenz Truchseß, von denen drei Faszikel uns überkommen sind und zwar:

1. Handschrift Nr. 23077 des germanischen National-Museums in Nürnberg, beschrieben im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. N. F. Bd. 16 (Nürnberg 1869) Sp. 139 ff; von uns zitiert als Cod. Nor.

2. Handschrift des historischen Vereins in Würzburg M. S. f. 163; beschrieben im „Neuen Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde" Bd. 10 (Hannover 1885) S. 363 ff. = Cod. W.

3. Handschrift Nr. 24 163 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, beschrieben in K. Hegels Schulausgabe des Chronicon Moguntinum (Hannover 1885) p. V—XII, zitiert als Cod. Mon.

Wir benützten ferner die Sitzungsprotokolle des Mainzer (= Pr.) und des Würzburger Domkapitels (= Pr. W., a. u. b.), sowie die Mainzer Ingrossaturbücher = (Ingr.), — sämtlich im Kreisarchive zu Würzburg.

## Erstes Kapitel.

### Des Lorenz Truchseß von Pommersfelden Lebensgang bis zu seiner Erwählung zum Mainzer Domdechanten. (1473—1513).

Pommersfelden ist auch für weitere Kreise kein unbekannter Name. Der so benannte, im Gebiete des ehemaligen Hochstiftes Bamberg an der reichen Ebrach gelegene Ort besitzt einen Ruf durch die im dortigen gräflich Schönborn'schen Schlosse verwahrten Kunst- und Bücherschätze. Unsern dem heutigen Edel-

sitze befand sich das Stammhaus der Truchsesse von Pommersfelden.[1]) Ihr Name leitet sich von dem Erbamte am fürstbischöflich bambergischen Hofe her, welches die Kurpfalz[2]) dem Geschlechte zu Lehen gegeben hatte. In den fleißigen Arbeiten des fränkischen Genealogen J. G. Biedermann[3]) finden sich auch über diese Adelsfamilie ausführliche Tafeln, welche ihre Anfänge und späteren Verzweigungen darstellen. Hier mag manches sorgfältiger Nachprüfung bedürfen; aber immerhin geben diese Tabellen in Verbindung mit dem dürftig überlieferten Urkundenmaterial eine Vorstellung von dem allmähligen Emporkommen der Familie. Was diese spärlich fließenden Quellen zunächst von den Truchsessen zu erzählen haben, deckt sich nur zu sehr mit der Kenntnis, die wir überhaupt über die beschränkten Verhältnisse des mittelalterlichen niederen Adels besitzen. Das Stammhaus, unter verschiedene Linien geteilt, wird bald für die sich mehrende Familie zu enge. Jede Generation erweitert es durch Um- und Neubauten. Schließlich werden die gesamten Gebäude in einer schönen Vierung mit Türmen zu einem Komplexe verbunden.[4]) Aber um so verwickelter erscheinen bei jeder Erbteilung die Rechtsverhältnisse; lange währende Irrungen sind unvermeidlich.

In der Folge finden wir viele Geschlechtsgenossen auf auswärtigen Lehensgütern „gesessen", so in Hirscheid, Höchstadt, Sambach, Adelsdorf, Reichmannsdorf u. a. Konrad Truchseß erhielt im J. 1351 das letztgenannte würzburgische Lehen und

---

1) Über Pommersfelden und die Truchsesse s. Haas, Nik., Geschichte des Slavenlandes an der Aisch und dem Ebrach-Flüßchen. I. Teil. Bamberg 1819 S. 323 ff. — Bavaria. Landes- u. Volkskunde des Königreichs Bayern, bearbeitet von einem Kreise bayerischer Gelehrter. Band III. 1. Abt. Oberfranken. München 1865 S. 706 f.

2) Kaiser Heinrich II. hatte bei Fundierung des Hochstiftes Bamberg den ihm verwandten Pfalzgrafen mit dem Dapiferate des neuen Stiftes bedacht. Bavaria a. a. O. S. 526.

3) Biedermann Joh. Gottfr., Geschlechts-Register der Reichs-Frey unmittelbaren Ritterschafft, Landes zu Franken, Löblichen Orts Steigerwald, Nürnberg 1748. Tabula 251—257. Das Wappen der Truchsesse v. P.: In Silber ein gekrönter blauer Löwe unter zwei roten Querbalken; Helm: Der Löwe wachsend, mit einem Balken, die Decken in Blau und Silber. S. Siebmachers Wappenbuch, herausgegeben von Seyler. Bd. 6. 1. Abteilung. Nürnberg 1884 S. 111.

4) Haas, a. a. O. S. 327.

gründete die Reichmannsdorfer Linie. Viele Pommersfeldener sind bambergische oder würzburgische Amtsleute, andere finden angemessene Versorgung in fränkischen und rheinischen geistlichen Stiften. Gerade durch diese letzteren Glieder gelangt am Ende des Mittelalters die Familie zu einem seltenen Maße von Einfluß und Reichtum.

Ein Veit Truchseß von Pommersfelden aus der Sambacher Linie begegnet uns 1486 als Dompropst zu Bamberg.[1]) Im Jahre 1501 wird er Bischof daselbst, — ein Triumph für das ganze Geschlecht. Übrigens war dieser Bischof ein Mann von ungewöhnlichen Eigenschaften. Sein Biograph rühmt seine Gelehrsamkeit und Beredsamkeit und seinen praktischen Verstand. Er sei von solcher Liebe gegen die stiftischen Untertanen erfüllt gewesen, daß er, um eine ungerechte Belastung derselben abzuwenden, die Steuerliste mit eigener Hand abschrieb und sorgsam festzustellen suchte, wieviel der Einzelne zu bezahlen habe. Ein Verächter aller Tändelei, habe er nur ernste Reden geliebt und sei durchaus eines längeren Lebens und einer ausgedehnteren Regierungszeit würdig gewesen († 7. Sept. 1503).

Von noch größerer Bedeutung für das fränkische Rittergeschlecht mag die Erhöhung eines anderen Truchseß gewesen sein. Am 28. Oktober 1493 verschied zu Rom Melchior Truchseß, Protonotar des apostolischen Stuhles, päpstlicher Geheimkämmerer, Propst zu St. Gangolph bei Bamberg und zu Lindau, Domsänger zu Speyer, daselbst und in Mainz Kanonikus.[2]) Er fand im Chore der deutschen Kirche[3]) Santa Maria dell' Anima seine

1) Ussermann Aemil., Germania sacra. Episcopatus Bambergensis (S. Blas. 1802), p. 213. Vgl. Looshorn, Joh., Gesch. des Bistums Bamberg, Bd. IV (Bamb. 1900), S. 435 ff. Der feierliche Akt der Weihe des Veit Truchseß zum Bischof, erteilt durch den Eichstätter Bischof Gabriel von Eyb, findet sich in einer köstlichen gleichzeitigen Pergamentmalerei dargestellt. Siehe ‚Eichstätts Kunst', geschildert v. F. Herb, F. Mader u. a. (München 1901), S. 17 u. Kunstbeilage.

2) Zu Mainz besaß er die Domkapitel'sche Kurie ‚zum Bickenbach' laut Urkunde vom 20. März 1487 im Kreisarchiv zu Würzburg (Sch. 314).

3) Er war am 7. April 1474 in die dort blühende Bruderschaft eingeschrieben worden. S. Liber confraternitatis B. Mariae de Anima Teutonicorum de Urbe, edt. sacerdotes aedis Teutonicae (Romae 1875) p. 105. Johs Burchard nennt ihn Orator des Kurfürsten von Brandenburg; s. Jo. Burchardi Diarium ed. Thuasne, tom. I. (Paris 1885) p. 238; cf. Joannis, Rer. Moguntiacarum Scriptores, t. II. (Francofurti 1722) p. 404.

letzte Ruhestätte. Dieser Kirche hatte er zwanzig Golddukaten hinterlassen, und fortan sollte für seine Seelenruhe ein Anniversarium gehalten werden.[1]) Überdies stifteten ihm seine Testamentsvollstrecker, nämlich der bekannte päpstliche Zeremoniar Johann Burchard und die mit dem Verstorbenen verwandten Lorenz Truchseß, Domherr zu Mainz, und Thomas Truchseß[2]) (v. Wetzenhausen), Kanonikus in Speyer, ein Denkmal[3]) in dem gleichen Gotteshause. Ob persönliche Vorzüge den fränkischen Edelmann zu so hoher Stellung am päpstlichen Hofe emporgeführt haben, ist nicht bekannt. Dagegen weiß man, wie ungünstig die Vorstellungen waren, die man in Deutschland von solchen Kurtisanen hatte,[4]) mit wie unwürdigen Mitteln sie sich und ihren Angehörigen geistliche Pfründen in reicher Zahl zu sichern bestrebt waren. Den römischen Beziehungen dieses Melchior Truchseß wird es zuzuschreiben sein, wenn in der Folge einige Glieder seiner Familie[5]) zu beträchtlichem Pfründebesitz gelangten. Unter diesen Nepoten erlangte nur ein einziger geschichtliche Bedeutung, nämlich Lorenz Truchseß von Pommersfelden aus der Reichmannsdorfer Linie, der spätere Domdechant zu Mainz.

Im Jahre 1472 — das nähere Datum konnte nicht ermittelt werden — wurde in Gegenwart zahlreicher fränkischer Edlen „als gebetener Heiratsmänner" eine heilige Ehe und Freundschaft betheidingt:[6]) Es sollte Moritz Auracher zu Dach-

---

1) Liber confraternitatis l. c. p. 247.

2) Über Thomas Truchseß, der zum Kreise des K. Celtes gehörte, s. Hartfelder, in Sybels Histor. Zeitschrift Bd. 47 (1882) S. 33.

3) Die Inschrift ist gedruckt bei Forcella, Iscrizioni delle Chiese e d'altri Edifici di Roma, vol. III. p. 442, No. 1064. Ein beträchtlicher Teil der reichhaltigen kanonistischen Bibliothek Melchiors ist noch erhalten und ruht unter den Inkunabelschätzen der Würzburger Universitätsbibliothek. S. den betr. Katalog.

4) Vgl. z. B. Knepper, Jos., Jakob Wimpfeling, sein Leben und seine Werke (Freiburg 1902) S. 200 ff., 256 ff.

5) S. die in Mainz präbendirten Truchsesse v. P. bei Joannis, II, 404; die Würzburger Domherrn aus dieser Familie bei Amrhein, Reihenfolge der Mitglieder des adeligen Domstiftes zu Würzburg, Bd. 2 (Archiv d. histor. Vereins für Unterfranken Bd. 33, Würzb. 1890) S. 278 f., v. S. 257.

6) Haas, a. a. O. II, 100.

bach seine Tochter Margareta[1]) an Albrecht Truchseß von Pommersfelden zu Reichmannsdorf zur hl. Ehe geben und zur Heimsteuer 400 Gulden in Jahresfrist, eine ebenso große Summe auch Albrecht zur Wiedererlegung zu Gunsten seiner Braut. Aus der in dieser Weise verabredeten und wohl unmittelbar darauf geschlossenen Ehe wurde als einziges Kind am 8. August 1473 ein Knabe geboren, welcher in der hl. Taufe den Namen Laurentius erhielt.

Bei den oben dargelegten familiären Beziehungen ist es leicht zu verstehen, wenn die nächste urkundliche Notiz über Lorenz Truchseß, die uns bekannt wurde, ihn schon als Domherrn resp. Domizellaren von Worms bezeichnet. Es ist dies der Eintrag seines Namens[2]) in die Matrikel der Universität zu Heidelberg (19. Juni 1486). Erinnert man sich, daß um die genannte Zeit die beiden Städte Worms und Heidelberg in dem Bischofe Johann von Dalberg den gemeinsamen Mittelpunkt ihres geistigen Lebens verehrten, so liegen die Einflüsse klar, die den jungen Kleriker in die Musenstadt am Neckar zogen.

Wir haben keine Veranlassung, bei Lorenz eine außergewöhnliche geistige Frühreife anzunehmen, wie sie im Zeitalter der Renaissance nicht eben selten war. Vielmehr mag dieser erste Aufenthalt an der alma mater, der nicht von gar langer Dauer war, noch den Vorstudien gedient haben, der Befestigung und Vertiefung der bereits, etwa auf einer Domschule, gewonnenen Kenntnisse in der lateinischen Grammatik. Vom humanistischen Geiste, der zurzeit schon kräftig über Heidelberg wehte, mag Truchseß bereits damals einen ersten Hauch empfangen haben.

Noch im selben Jahre 1486 wurde Lorenz Truchseß an der Würzburger Domkirche Domizellar.[3]) Am 17. Oktober des folgenden Jahres erlangte er die Anwartschaft auf ein erledigtes Kanonikat an der Metropolitankirche zu Mainz;[4]) gleichzeitig

1) Dies der richtige Name entgegen anderen Angaben bei Amrhein a. a. O. S. 228; Arch. f. Unterfranken Bd. 9, 3. S. 25; Biedermann, a. a. O. Taf. 253.

2) Töpke, Matrikel der Universität Heidelberg. Bd. I. (Heidelb. 1884), S. 383: Laurencius Truchsesz, canonicus maioris Ecclesie Wormaciensis. XIX. Juny 1486 (et posthae Moguntinensis et Herbipolensis).

3) Amrhein, a. a. O. S. 288.

4) Pr. 2, 275a.

trat er sein Residenzjahr daselbst an. Der 14jährige Domizellar war damit in eine geistliche Körperschaft eingetreten, die keineswegs von den Gebrechen frei war, die an einem großen Teil des deutschen Klerus des ausgehenden Mittelalters so sehr zu beklagen sind. Zwar stand an der Spitze der Mainzer Geistlichkeit ein Erzbischof von der organisatorischen Kraft und dem reformatorischen Eifer eines Berthold von Henneberg[1] (1484—1504). Aber dieser Kirchenfürst fand sich veranlaßt, über sein Domkapitel bittere Klage zu führen.

Er ist herzlich bekümmert[2] darüber, daß sich in dem Stiftsklerus Konkubinarier befinden. Ihre Konkubinen kleiden sich ‚köstlich' und ‚treiben großen Hochmut', wovon denn ‚andere ehrbare Frauen böes Exempel nehmen'. Anstatt des geistlichen Gewandes tragen viele Kanoniker ‚ungebürliche Kleidung', und ‚kann man nicht wissen, ob es Laien oder Geistliche sind'. Bezüglich des Chordienstes führt Berthold die Beschwerde, ‚daß er übel gehalten werde; so die Epistel gelesen ist, laufen sie hinweg und lassen den Chor ledig stehen'. Auch der Vorwurf der Habsucht wird gegen Mitglieder des Domstiftes erhoben: ‚es treiben etliche Kaufmannschaft mit Kaufen und Verkaufen und haben Mitgesellschaft', sind also Teilhaber an Handelsgesellschaften, deren Emporwuchern für die Grenzscheide von Mittelalter und Neuzeit so charakteristisch ist. Zu untersuchen, wie weit die einzelnen Geistlichen des so zahlreichen Stiftsklerus diese Vorwürfe verdienten, ist unmöglich. Sicher aber gab es in dessen Mitte auch durchaus tadellose und hochachtbare Männer. So war der Domdechant Bernhard von Breidenbach ein idealer Priester, der sich durchgerungen hatte zu einer ernsten, tiefchristlichen Lebensauffassung; rührend schön hat dieser berühmte Jerusalempilger seine

---

1) S. besonders Weiß, Jos., Berthold v. Henneberg, Erzbischof von Mainz. Seine kirchenpolitische und kirchliche Stellung. Freiburg 1889; dazu das Urteil v. Bezold, Gesch. der deutschen Reformation, Berlin 1886, S. 86: ‚Berthold war von einem starken Gefühle für sein bischöfliches Amt durchdrungen, dessen Hoheit er seinem eigenen Klerus ebenso energisch zum Bewußtsein brachte, wie er dem Papste und den Kardinälen mit freimütigen Warnungen unter die Augen ging. Im Übrigen hielt er sich auf den Wegen strengster Kirchlichkeit'.

2) Pr. 2, 429.

innere Entwicklung in demütiger Einfachheit dargelegt († 5. Mai 1497).[1])

Am 19. Oktober 1488 ließ Lorenz Truchseß an das Domkapitel die Mitteilung gelangen, ‚daß seine Residenz aus sei', und er ‚ein halb Jahr Urlaub gen Würzburg begehre, daselbsten seine Residenz zu tun'.[2]) Nach Verlauf dieser Zeit suchte er gleichzeitig mit Konrad Schenk zu Schweinsberg bei dem Kapitel um einen zweijährigen Urlaub ad studium nach (23. Juni 1489). Es war ihm aber nicht möglich, den gewährten Urlaub für den angegebenen Zweck zu benutzen; wegen dieses Mangels in seinem Studiengange suchte er später um ein päpstliches Indult nach. Für seine nächsten Lebensjahre bleiben alle Nachrichten aus. Wir erfahren nur noch, daß er am 1. Juni 1498 den Genuß seiner Präbende zu Mainz [3]) und ungefähr um dieselbe Zeit auch den der Würzburger[4]) Pfründe erhielt. Ob er die folgenden Jahre vorzugsweise in Würzburg oder Worms oder Mainz verbracht, ließ sich nicht feststellen. Immerhin muß er in dieser letzteren Stadt sich frühzeitig großes Ansehen erworben haben. Als das Kapitel 1504 Jakob von Liebenstein[5]) zum Erzbischof gewählt hatte, sandte man ihn nebst dem Kanonikus Dietrich Zobel von Giebelstadt nach Rom, um die Bestätigung dieser Wahl zu erwirken. Damals erwarb sich Truchseß die Vergünstigung, drei Pfründen in seiner Person vereinigen zu dürfen.

---

1) ‚Ego Bernardus de breydenbach, insignis metropolitane ecclesie Moguntine, tunc quidem Camerarius, nunc vero eciam decanus immeritus, fatear necesse est (quo ceteris exemplum fiam) postea quamdiu proh dolor lasciuiori etate respexi in vanitates falsas, tandem desuper quasi de graui somno expergefactus cogitare cepi vias meas et conuertere pedes meos in testimonia dei atque post multa vana vane experta tempus adesse ratus sum, quo quod bonum esset et saluti accommodum tenerem et amplecterer. Itaque cetera inter multa que mecum ipse reputabam estimabamque efficacius ad vite conducere emendam, id potissimum michi in mentem venit visumque est bonum, . . . salutarem peregrinacionem magno fortique animo subire, pio invisendi dominici sepulcri desiderio vehementer affectus' (Bernardi de Breidenbach Sanctarum peregrinacionum in montem Syon libri. Moguntiae apud Renwich 1486, f. 3). Die reiche Literatur über B. v. Breidenbach s. bei Falk in Kirchenlexikon II, 1220 ff.

2) Pr. 2, 304. — 3) Pr. 3, 220.

4) Amrhein, a. a. O. S. 288.

5) Schulte, Al., Die Fugger in Rom (1495—1523) Bd. I (Leipzig 1904), S. 105.

Im Jahre 1506 ward er Stiftsherr zu St. Martin in Heiligenstadt,[1]) am 9. April des gleichen Jahres ordentlicher geistlicher Richter des Mainzer Erzbischofs. Zu uns unbekannter Zeit hatte er auch ein Kanonikat bei U. L. Frau zu den Greden (ad gradus) in Mainz erlangt, sowie die Kustodie in dem Wormser Domkapitel. Dieser überreiche Pfründenbesitz machte für Lorenz Truchseß einen bald längeren, bald kürzeren Aufenthalt bei den verschiedenen Stiften, deren Zugehörigkeit er besaß, zur Pflicht. Dementsprechend wird er in diesen Jahren wiederholt seinen Wohnort gewechselt haben, um der Verpflichtung zum sog. Residenzjahre Genüge zu leisten. Für die Dauer nahm er wohl erst seit 1506 seinen Aufenthalt in Mainz. Dort erhielt er im Jahre 1508 die Prälatur des Scholasters,[2]) zu der nur ein Priester promoviert werden konnte. Demgemäß war er vor dieser Zeit ordiniert worden. In dem gleichen Jahre fiel ihm auch die Würde eines Stiftspropstes zu St. Martin in Bingen zu; die Verleihung dieser Würde gehörte zur Kompetenz des Mainzer Erzbischofs und machte den Auserkorenen zugleich zum erzbischöflichen Kaplane, der beim feierlichen Pontifikalamte den Pastoralstab zu ministriren hatte.[3]) Diese letztere Beförderung steht sicher in Zusammenhang mit der Erhöhung des bisherigen Domdechanten Uriel von Gemmingen zum Nachfolger des hl. Bonifatius (1508). Der mit römischen Verhältnissen bereits vertraute Scholaster Lorenz Truchseß und der Kanonikus Johannes von Vilbel wurden beauftragt, für den Erwählten in Rom die Bestätigungsurkunden und das Pallium zu erwirken.

So war es denn dem Prälaten beschieden, abermals die ewige Stadt zu besuchen und das so glanzvolle Rom Julius' II. gerade zu der Zeit zu sehen, wo der junge Urbinate an den Wänden der Camera della Segnatura seine unsterblichen Kompositionen ausführte. Unterm 16. Januar 1509 wurde er in die deutsche Bruderschaft B. Mariae de Anima aufgenommen.[4])

1) Joannis, Rer. Mogunt. l. c. II, 305.

2) Pr. 3, 102 b (28. Oktober 1508).

3) Joannis, Rer. Mog. l. c. II, 404.

4) Liber confraternitatis B. M. V. de Anima, l. c. p. 120. Überhaupt legte Lor. Truchseß Wert darauf, Mitglied frommer Bruderschaften zu sein. Nicht lange nach seiner Rückkehr von seiner Romfahrt ließ er sich in die von den Mainzer Augustinern geleitete St. Sebastianusbruderschaft aufnehmen. S. Falk, im Katholik 1886, I., S. 654.

War Truchseß als Domscholaster Nachfolger des tüchtigen Adolf Rau v. Holzhausen, so sollte er diesem auch in der Würde des Dechanten folgen. Als anfangs Januar 1513 die Vertreter des Mainzer Sekundarklerus bei ihm erschienen, um ihm als dem neuerwählten Domdechanten und Haupte des ganzen Stadtklerus Glück zu wünschen und sich ihm empfohlen zu halten,[1]) hatte er alle Ursache, zufrieden zu sein. Die einstimmige Wahl seiner Mitkapitulare hatte ihn zu einer Stellung berufen, die ihn zum ersten Geistlichen nach dem Erzbischofe machte. Die Dompropstei hatte Pfalzgraf Georg inne, der in Folge seiner Wahl zum Bischof von Speyer nicht in Mainz residieren konnte. So fiel denn dem Dechanten als dem Haupte des Kapitels und des Sekundarklerus eine führende Rolle zu. Als Regent der domkapitel'schen Stadt Bingen war er berechtigt, das Prädikat ‚Wir von Gottes Gnaden' zu führen, seine Präbenden, zumal die Dechantei, gewährten das entsprechende fürstliche Einkommen.

Am 7. Januar[2]) 1513 leistete Truchseß als bestätigter Domdechant den von den Statuten vorgeschriebenen Amtseid in Gegenwart des Notars Eberhard Schießer und zweier Zeugen. Danach geleitete ihn der Domherr Ulrich von Schechingen aus dem Kapitelsaale in die Kathedrale, damit er dort in aller Form von seinen Rechten Besitz ergreife. Zur bleibenden Erinnerung an seine Wahl stiftete Truchseß eine kleine gottesdienstliche Feier zu Ehren seines Namenspatrones.[3]) An der Vigil des hl. Laurentius sollte alljährlich nach der Vesper eine Prozession zur Kapelle dieses Heiligen (im südlichen Seitenschiffe) veranstaltet, daselbst das Magnifikat mit der Tagesantiphon und der Oration des hl. Diakons gesungen werden. Auch erbat sich der Prälat die Gunst, seine Grabstätte in dieser Kapelle wählen zu dürfen; seinem Wunsche wurde vom Kapitel willfahrt.

Des neuen Dechanten bisherige äußere Schicksale ließen sich in ziemlicher Bestimmtheit darlegen. Ganz ohne Nachricht aber bleiben wir bezüglich der inneren Entwicklung, die der Prälat bis dahin genommen. Keineswegs jedoch erklären die äußeren Umstände, wie ausgezeichnete Verbindungen und Protektionen,

---

1) Protocollum Venerabilis Cleri Secundarij Moguntini. De Aō. 1508—1523 (Hdschr. der Bibl. des Bischöfl. Seminars) f. 197.

2) Pr. 4, 80. — 3) Pr. 4, 163.

sein stetiges Emporsteigen in genügender Weise. Persönliche Tüchtigkeit und Würdigkeit müssen des Pommersfeldeners wirksamste Empfehlungen gewesen sein. Seine wissenschaftlichen Studien waren offenbar vorzüglich dem kanonischen Rechte gewidmet; daß er hierin es zu respektablen Kenntnissen gebracht, bezeugen manche Stücke seines schriftlichen Nachlasses, wie besonders auch seine Ernennung zum geistlichen Richter. Aber welches ist sein Verhältnis zu der mächtigen geistigen Bewegung, die der Zeit ihr Gepräge verleiht, zum Humanismus?

Über den Stand der humanistischen Bestrebungen in Mainz am Beginne des 16. Jahrhunderts sind wir durch die Epigramme des Rhagius Ästicampianus, der 1502—1506 in der kurfürstlichen Stadt als „Apostel des wiedererwachenden Altertums" wirkte, gut unterrichtet.[1]) Der Dompropst Pfalzgraf Georg, der Dechant U. v. Gemmingen, die Domherrn Philipp von Königstein, Peter v. Rothafft, Johann von Hatstein, Dietrich Zobel von Giebelstadt. — sie alle sind Gönner des Humanisten und Liebhaber der Wissenschaften. Aber weder unter den letzteren, noch unter den zahlreichen geistlichen Schülern des Wanderlehrers findet sich der Name Truchseß. Läßt sich doch nicht einmal dessen stetige Anwesenheit in Mainz für diese Zeit feststellen. Allein des Dechanten Sammeleifer für historische Dokumente, sein Geschmack an lateinischer Poesie kennzeichnen ihn als eifrigen Liebhaber der Literatur. Wie sehr er der humanistischen Sache zugetan war, sollte er bald öffentlich zu zeigen Gelegenheit haben. Als im Oktober 1513 zu Mainz unter Jakob von Hoogstraets Vorsitz gegen Reuchlin und seinen vielberufenen ‚Augenspiegel' verhandelt wurde und die Sache des Pforzheimer Gelehrten unter dem Ungestüm des Inquisitors eine üble Wendung zu nehmen drohte, war es Lorenz Truchseß, der dem Bedrängten zuliebe einen Aufschub im Prozeßverfahren von dem Kurfürsten erwirkte.[2]) War diese Intervention für den schließlichen Verlauf

1) S. Bauch, G., Rhagius Aesticampianus in Krakau . . . und sein Aufenthalt in Mainz im Archiv f. Literaturgeschichte, hrsg. v. Fr. Schnorr v. Carolsfeld, Bd. 12 (Leipz. 1884), S. 321 ff.

2) Geiger, Ludw., Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke (Leipz. 1871), S. 295 ff. Die ‚Acta judiciorum inter F. Jac. Hochstraten et Joannem Reuchlinum (Hagenoae 1518) berichten folgendermaßen über den Vorgang (B. iii): . . , Ne igitur tam splendida et laudabilis ciuitas

des Prozesses auch nur von geringer Bedeutung, so blieb Reuchlin dennoch zeitlebens dem Dechanten dankbar und nannte ihn noch 1519 unter den Zierden des kurfürstlichen Hofes von Mainz.[1]) Auch von anderer Seite erntete Truchseß für sein Vorgehen Lobsprüche, nämlich in der lasziven Schmähliteratur, wie sie zur Zeit ein korrumpiertes Literatentum zugunsten der angeblich gefährdeten humanistischen Sache in so unheimlicher Fülle hervorbrachte.[2]) Doch hatten diese Kreise kein Recht, den Prälaten zu den Ihrigen zu zählen.

## Zweites Kapitel.

### Des neuen Dechanten Streben nach Reformen innerhalb des Domstiftes. Die Erzbischofswahl von 1514 und die Kaiserwahl 1519.

Im Mainzer Domkapitel wurde während des Jahres 1513 an einer inneren Reform des Stiftsklerus, der Abstellung mannigfacher Mißstände ernstlich gearbeitet. Die daraus erwachsenen Verhandlungen sind naturgemäß in den Protokollen des Kapitels aufgezeichnet; zahlreiche Materialien finden sich aber auch in den hinterlassenen Papieren des Dechanten, — ein Beweis, daß er ein eifriger Förderer dieser Bestrebungen war.

Ende Januar des genannten Jahres war bei L. Truchseß

---

Moguntina tot nobilibus et tam doctis viris referta, ac tam insigni Ecclesia cathedrali et ecclesiasticorum virorum residentia plurimum illustrata ullam exinde contrahere apud exteros vilipensionis maculam sive labem posset, decreverunt inter se . . . *decanus* et capitulum majoris Ecclesiae proprio motu laborare ad suspendendam sententiae prolationem ad parvum tempus sub spe bonae concordiae.

1) Geiger, a. a. O. S. 356.

2) In dem Dialoge ‚Hochstratus ovans' spricht der in Karrikatur eingeführte Hoogstraet: ‚Ego princeps sum Magistrorum Haereticorum, habeo sub meo districtu tres Archiepiscopatus Coloniensem, Trevirensem et Moguntinensem, qui omnes Erostrati imperata faciunt, quamquam mihi iudici et actori contra Reuchlinum sedenti Moguntiae et jamjam condemnaturo libellum hujus parum officiose respondit Moguntinus . . . Idcirco postquam perire videt anxium reum, commonitus a Laurentio Thrusses de Bomborsfelden, decano Moguntino, viro in rebus gerendis dexterrimi ingenii, mox jubet imperiosis literis, ut ipsi ceu ordinario permittam simul de causa cognoscere . . . O Moguntiam, quis cogitasset in te tali nido tales fuisse aves'. Hutteni opera. ed. Böcking, Supplementum I. (Lips. 1864) p. 475.

durch den Mainzer Vizedom ‚angebracht' worden, — die Sache sei hier vorzugsweise des zeit- und kulturhistorischen Interesses wegen erwähnt, — daß in der kommenden Fastnachtzeit die Leute, wie gebräuchlich, ‚sich verstellen und verputzen' und also ‚Fröhlichkeit suchen' würden. Aus solchem möchte aber leicht Schaden oder Unfug entstehen, weshalben ‚Se Gnaden dessen fleißig Aufsicht haben' sollten. Dementsprechend gab der Prälat den Vikaren des Stiftes die Weisung, — für die Junker Domizellare sollte es der Scholaster tun: Für den Fall, daß die Personen des Domstiftes oder deren Ingesinde also verputzt und verstellt umgehen sollten, und man sie fragen würde, wer sie wären, so müßten sie guten Bescheid geben, auch sich in Zucht und Ehren halten.[1])

Wichtigere Gegenstände wurden wenige Tage später bei dem Kurfürsten Uriel[2]) verhandelt. Er hatte die Dechanten und Scholaster des Domes und der anderen Kollegiate der Stadt zu sich beschieden und ‚ihnen nachfolgende Artikel vorgehalten': [3]) ‚Der Gottesdienst werde in etlichen Stiften nicht wohl gehalten', auch benähmen sich die Junker (Domizellare) nicht ihrem Stande gemäß. So sollten denn die Dechanten im Chore und die Scholaster bei den Junkern ‚Fleiß ankehren und daran sein, daß solches in besser Wesen gestellt und gebracht werde'. ‚Zum Andern hielten etliche Personen der Stifter leichtfertig Ingesinde, das unehrlich und schimpflich sei': die Prälaten sollten ‚sehen, daß solches auch abgestellt werde'. Zum Dritten sei es sehr zu beklagen, ‚daß geistliche Personen viel weltliche Güter an sich brächten, was gemeiner Bürgerschaft nachteilig, schädlich und nicht

1) Pr. 4, 83b sq. 31. Jan. 1518. Über das karnevalistische Treiben s. Seb. Francks Weltbuch (1534) Bl. 131a; für die Rheingegend speziell: Podalirii Germani cum Catone Certomio de furore germanico diebus genialibus carnis privii Dialogus editus per Theodoricum Gresemundum jun. Maguntinum (Mainz 1495).

2) Eine selten gewürdigte, treffliche Charakteristik Uriels s. bei Geiger, Reuchlin, a. a. O. S. 219: „Der Erzbischof Uriel von Gemmingen war ein nicht ungebildeter Mann, er hatte studiert, war Doktor der Rechte geworden, hatte Geschmack an der Literatur, stand mit Gelehrten in Verbindung; als er starb, beklagte Mutian seinen Tod. In Ernst und Strenge verwaltete er sein Amt, sah auf Ordnung in seinem Sprengel, erwirkte für seine Geistlichen eine Bulle gegen die Häufung der Pfründen, nahm Prüfungen vor über Leben und Lehre seiner untergebenen Priester . . ."

3) Pr. 4, 89b.

wohl zu gedulden sei'. Die Herren möchten daher regsam ‚Wege suchen, daß solche Beschwerungen abgestellt würden'. Uriel von Gemmingen hatte damit die Grundzüge eines Reformprojektes vorgelegt, dessen Verwirklichung der Mainzer Kirche bitter not tat: Erziehung des Klerus zu pünktlicher Erfüllung seiner gottesdienstlichen Pflichten, Beseitigung des ‚schimpflichen' Gesindes und Sorge, daß die kirchliche Immunität nicht mißbraucht und kapitalistisch ausgebeutet werde. Die Prälaten veranstalteten in der Folge eine ‚Konvokation des Klerus', welche den Bestimmungen sub 1 und 2 beitrat, bezüglich des 3. Punktes aber erklärte, bei der dem Gütererwerb der Geistlichen sehr günstigen Rachtung[1]) von 1435 verharren zu wollen. Hätte man damals in richtiger Erkenntnis der Zeitlage in allen Stücken dem Erzbischofe willfahrt und dessen Forderungen mit Ernst und unnachsichtiger Strenge erfüllt, so wären dem Mainzer Klerus viele Bitterkeiten erspart geblieben.

Den Intentionen Erzbischof Uriels entgegenkommend hielt das Domkapitel Ende Mai 1513 eine Reihe von Sitzungen ab, in welchen zunächst über die Reformen bezüglich des Chordienstes verhandelt wurde. Früher, so sagt das Protokoll[2]) vom 25. Mai, sei es Brauch und Herkommen im löblichen Stifte Mainz gewesen, daß die Prälaten und Kanoniker, welche die Priesterweihe empfangen hatten, an den ‚festa dominorum' die priesterlichen Funktionen persönlich übernahmen, ebenso auch die jüngeren Domherrn, je nach ihrem Ordo als ‚Evangelier' oder ‚Epistler'. Da die Zahl der Priester aber immer mehr abgenommen habe, sei ein Abkommen getroffen worden, daß wenigstens sieben Kapitulare Priester sein müßten, der Dechant, der Scholaster, der canonicus senior und die Inhaber der vier Priesterpfründen. Die übrigen Domherrn sollten zur Hälfte als Diakone, zur andern als Subdiakone ordiniert sein. Nun ward beschlossen, für das nächste Jahr solle diesem Abkommen entsprechend der Chordienst besorgt werden; wenn aber einer der Herrn nicht imstande sei, die ihn treffenden Verpflichtungen zu erfüllen, so müsse er das wenigstens am Tage zuvor dem Dechanten mitteilen lassen und

1) Die ‚Pfaffenrachtung' s. bei Würdtwein, Subsidia diplomatica t. XIII (Frankof. 1780), p. 53 sqq.

2) Pr. 4, 100 sqq. Cod. N. fol. 37 sqq.

den stellvertretenden Kaplan gebührend honorieren. Mit den Junkern aber solle füglich geredet werden, ‚daß sie mit der Zeit sich schicken, als Epistler sich weihen zu lassen, damit doch etliche Subdiakonen mehr im Kapitel seien als drei oder vier'. Diese Scheu der Junker vor dem Empfang des Subdiakonates mit seinen schweren Verpflichtungen war eben auch ein schlimmes Zeichen der Zeit.

Ferner soll in Zukunft die Zelebration von Votivämtern nicht mehr so häufig gestattet werden, besonders nicht an Sonntagen, weil diese ‚nach Ordnung der heiligen christlichen Kirche sonderliche officia haben'. Man führte auch darüber Klage, daß die Stiftsgeistlichen, da für den Besuch der Horen keine besonderen Präsenzgebühren verteilt wurden, ‚wenig zu Chore gingen'. Es sollte daher eingeleitet werden, daß solche Distributionen auch für die Horen fixiert und der ‚gemeine Chorgang so gebessert werde'. Nicht minder sei das ein großer Mangel, daß die Priester des Stiftes, wenn sie beauftragt seien, die hl. Messe zu lesen, sehr oft keinen Ministranten vorfänden. Es gebühre sich aber, daß Dechant und Kapitel noch mehr denn die übrigen Stifter der Stadt geneigt seien, solche und andere Gebrechen zu heilen, damit die anderen Kollegiate, so bei ihnen in diesem oder jenem ein Mangel bestehe, darnach sich zu richten und solches zu ändern und zu bessern veranlaßt würden. Deshalb beschlossen die Kapitulare, aus ihren Dienern oder andern, die fromm und geschickt seien, vier Ministranten auszuwählen. Dieselben sollten alle Tage vom Schlusse der Matutin an bis nach der Non (in der Fastenzeit bis nach der Vesper) im Dome zum Dienste der Priester sich bereit halten. Eine entsprechende Dotation für die neugeschaffenen Stellen ward festgesetzt und den Ministranten die fernere Pflicht auferlegt, täglich 10 Pater und Ave zu beten, ‚Gott zum Lobe, allen gläubigen Seelen zum Troste, auf daß der Allmächtige dem gnädigsten Herrn Kurfürsten zu Mainz nebst dem Dechanten und Kapitel ein glücklich gut Regiment verleihen möge und was den Herrn und ihren Untertanen an Seele und Leib gut sei, auf daß auch der Höchste das löbliche Stift Mainz vor seinen Feinden und Widersachern schützen und schirmen wolle'.

Wenn ehedem ein Glied des Mainzer Klerus während des Gottesdienstes und ohne geistliches Gewand zu tragen in der

Domkirche promenierte, so erforderte es ‚eine löbliche Gewohnheit', daß der Dechant oder ein anderer Domherr einen solchen Geistlichen zum Opferstocke führte mit dem Ersuchen, einen Gulden als ‚Pene' zu spenden.[1]) Da ‚solches in Abnehmen gekommen sei', solle bei der nächsten Konvokation des Klerus das Spazieren im Dome neuerdings verboten und aufs Nachdrücklichste auf die angesetzte Strafe hingewiesen werden.

Im Sommer dieses Jahres ging Lorenz Truchseß mit der hier gebotenen Strenge gegen einen Domvikar vor, der eine verdächtige Famula im Hause hatte. Er erlangte von dem unwürdigen Geistlichen das Versprechen, daß er sich in Zucht und Ehren halten wolle, wie es einem frommen Priester gebühre. Dieses Versprechen ward wohl auch gehalten; wenigstens verstummten von nun an die früheren Klagen über diesen Vikar.

Vergegenwärtigt man sich, wie groß am Ende des Mittelalters die Mißstände waren, die sich bei Abhaltung des geistlichen Sendgerichtes offenbarten, so findet man eine reformatorische Tat des Dechanten auch in dem Antrage, den er am 17. August 1513 gemeinsam mit seinem Kollegen Adolf von Stockheim bei dem Kapitel einreichte: es sollte bei den Synodalgerichten darauf gesehen werden, daß man die Mahlzeiten verringere und die Anzahl der Gäste einschränke.[2])

Damit hatte fürs Erste die Reformtätigkeit innerhalb des Mainzer Domkapitels einen Abschluß gefunden. Bald traten Ereignisse ein, welche die ganze Aufmerksamkeit der Kanoniker in Anspruch nahmen.

Erzbischof Uriel war unvermutet schnell am 9. Februar 1514 gestorben, an einem Schlaganfall, der ihn zwei Tage zuvor be-

1) Eine ähnliche Bestimmung finden wir schon in den Akten der 1423 von Erzbischof Konrad gefeierten Provinzialsynode c. VII: Insuper inhibemus, ne de cetero canonici vel clerici tempore Divinorum per Ecclesiam cum laicis vel aliis clericis spaciari vel deambulare presumant. Hartzheim-Schannat, Concilia Germaniae T. V. (Colon. 1763). p. 210. Erklären läßt sich dieser Mißstand daraus, daß die Mainzer Straßen damals für den größten Teil des Jahres zum Spazierengehen sehr wenig geeignet waren; der Hauptplatz, der Markt, erhielt erst 1525 eine Pflasterung. Die Zugänge zum Dom waren bei schlechtem Wetter mitunter so ungangbar, daß deswegen die Feier des Stiftsgottesdienstes verlegt werden mußte. Über die Pflasterung von 1525 s. noch die interessanten Protokolleinträge 4, 764 u. 772.

2) Pr. 4, 130

troffen hatte. Die Huld des Domkapitels, das nunmehr den Erzstuhl des hl. Bonifatius und den ersten geistlichen Kurstaat zu vergeben hatte, ward alsbald heiß umworben.[1]) Die wittelsbachischen Fürsten besonders, von der pfälzischen wie von der bayerischen Linie, machten große Anstrengungen, auf einen ihrer jüngeren Brüder ‚solches Bistum zu bringen'; kaiserliche, selbst päpstliche Interzession bei dem Mainzer Metropolitankapitel ward angestrebt. Solchen Machinationen gegenüber bewahrten die von L. Truchseß geführten Domherrn eine Haltung, die man als würdevoll bezeichnen muß. Als Pfalzgraf Ludwig bei dem Dechanten um einen Empfang im Kapitelsaale nachgesucht und daselbst die ‚seinen Bruder anlangende Bitte' vorgetragen hatte, eröffneten ihm die Kanoniker, ‚dieses Stückes halben könnten sie ihm nicht Antwort geben. So es aber zur Wahl komme, gedächten sie ihrer Pflicht entsprechend und wie ihnen gebühre, sich zu halten'. Eine andere Kandidatur, die des Wilhelm von Honstein, Bischof von Straßburg, schien eine zeitlang wohlbegründete Aussicht zu haben. Auf die Erhöhung dieses Großneffen Kurfürst Bertholds setzten die Wittelsbacher schließlich ihre Hoffnung, da dann wenigstens das vakante Straßburger Bistum für einen der Ihrigen in Betracht käme. Indessen stand den Anhängern Wilhelms von Honstein eine von Lorenz Truchseß geleitete Gruppe von Domherrn gegenüber. Diese waren dem Straßburger so wenig hold, daß sie selbst, wie es schien, eine Fürsprache kaiserlicher Majestät zu dessen Gunsten ‚nicht hoch bedenken' wollten.

Es waren für das Kapitel schwere, merkwürdig bewegte Tage. Truchseß muß in jener Zeit ganz unter dem Eindrucke des dunklen Gefühles gestanden haben, daß ihm vonseiten des zu erwählenden Erzbischofs Unheil drohe. So war e r es denn, der in diesen Tagen (16. Febr.) seine Kollegen veranlaßte, mit der Frage sich zu beschäftigen, was geschehen müsse, wenn ein erkorener und eingesetzter Erzbischof dem ganzen Kapitel oder aber auch einem einzelnen Kanonikus gegenüber die beschworenen

1) S. Jos. Gaß, Zur Mainzer Bischofswahl vom Jahre 1514 im ‚Katholik' 1894 II, S. 9 ff., hier auch die Widerlegung der alten Nachricht, Uriel sei nicht gestorben, sondern habe sich, nachdem er im Jähzorne seinen Kellermeister erschlagen, in die Mainzer Karthause zu einem Büßerleben zurückgezogen. Diese historisch unbegründete Nachricht hat auch Geiger, Reuchlin S. 219 aufgenommen.

Artikel nicht halten würde. Sie wollten, so beschloß man, in einem solchen Falle sogleich zu Kapitel kommen, den Fall mit allem Fleiße untersuchen und dann entweder den Kurfürsten an das geleistete Jurament und den darüber gegebenen Brief erinnern, oder Nachsicht üben, oder aber den Beschwerdeweg beschreiten. Hierüber ward eine förmliche Urkunde aufgenommen, und alle Kapitulare verpflichteten sich darauf.[1]) Aber leider sollte diese ‚Union' das nicht halten, was Truchseß sich von ihr versprochen hatte.

Den Insinuationen fürstlicher Gesandten gegenüber hatten die Kapitulare sich standhaft erwiesen. Die Wahl des Kapitels durfte nicht durch die Sonderinteressen fürstlicher Häuser bestimmt werden, die spezifischen Bedürfnisse des Erzstiftes mußten vor allem berücksichtigt werden. Es wurden nun aus dem über und über verschuldeten[2]) Lande zur selben Zeit mancherlei Stimmen laut, welche um Abwendung einer neuen pekuniären Belastung der Untertanen dringend ersuchten. Erst infolge der Bischofswahlen von 1504 und 1508 hatten die Kurlande ganz enorme Summen als Palliumskosten und Annaten bezw. Konfirmationsgelder[3]) aufbringen müssen. Nun sah man sich schon wieder in die Lage versetzt, die geschwächte Steuerkraft des Landes in außerordentlicher Weise in Anspruch nehmen zu müssen. Nach einander erschienen Abgeordnete der Rheingauer und der Miltenberger und baten um Befreiung von einer solchen Last; mit der gleichen Bitte wandte sich das Aschaffenburger Kollegiatkapitel nach Mainz.

Sorgenvoll mußte das Domkapitel nach dem Norden des Stiftes blicken. Dort erhob Kursachsen weitgehende Ansprüche auf die Stadt Erfurt, und innerhalb der Stadt bestanden bedenkliche Sympathieen für die sächsischen Gelüste. Nicht minder war es den Kanonikern ein Gegenstand des Verdrusses, daß die ihnen ‚sehr nützliche' Stadt Gernsheim um 42000 Gulden an Hessen verpfändet und ihnen so ein beträchtlicher Teil der Einkünfte entzogen war. Der Gedanke erschien verlockend, daß der zu

1) Die Originalurkunde ist erhalten im Kreisarchiv zu Würzburg K 2457, abschriftlich in Cod. N. f. 274 sqq.

2) Der Kurstaat hatte Pfandschulden im Betrage von 1 200 000 Gulden, d. i. mehr als 25½ Millionen Mark.

3) Die genauen Angaben s. bei Schulte, die Fugger a. a. O. I, S. 97 ff.

wählende Erzbischof aus Dankbarkeit gegen seine Wähler die verdrießliche Pfandschaft endlich einlösen werde. Die ganze Situation verlangte offenbar einen finanziell kräftigen und für die Erhaltung und den Schutz Erfurts Garantieen bietenden Fürstensohn als Kandidaten. Die Papiere des Dechanten ergeben, daß er lebhaft mit allen diesen Fragen sich beschäftigt hat.[1])

Am 7. März überbrachten Gesandte des Kurfürsten Joachim von Brandenburg offiziell dem Kapitel den Wunsch ihres Herrn um Postulation des Markgrafen Albrecht, der bereits als Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt erwählt und bestätigt war; sie unterstützten ihre Bitte mit dem Versprechen, Joachim werde, wenn man seinen Vorschlag annehme, ‚die Mainzer Kirche auf seine eigenen Kosten in ihrem Rechte schützen'. Dieser Aktion waren sicher vertrauliche Verhandlungen zwischen dem Dechanten und den brandenburgischen Gesandten vorausgegangen. In denselben war, wie wir jetzt aus Schulte's Forschungen[2]) wissen, auf die Bitten der Untertanen wegen der Palliumssteuer keine Rücksicht genommen worden, dagegen hatten die Vertreter Joachims in den Erfurt und Gernsheim anlangenden Fragen bestimmte Zusagen gemacht.[3]) Als in der Folge Gernsheim wirklich eingelöst wurde, nahm der Domdechant das Verdienst für sich in Anspruch. Markgraf Albrecht war im Übrigen den Kapitularen ein genehmer Kandidat. Sie kannten ihn persönlich, hatte er doch ihrem Kollegium angehört und das Jahr 1510 in ihrer Mitte verbracht.[4]) Aber die Mitwelt staunte über das Ergebnis der Wahl vom 9. März 1514. ‚Wie hat sich alles geändert', schrieb Konrad Mutian angesichts dieses Resultats, ‚ein junger Mann, welcher kaum die Schulen verlassen, wird in einem Jahre auf drei bischöfliche Sitze und noch dazu die angesehensten, erhoben.'[5]) Indessen glaubte das

1) S. Cod. Nor. f. 417.

2) Schulte, a. a. O. Bd. I, S. 100 f.

3) Die Urkunde Joachims betr. Einlösung von Gernsheim s. bei Riedel, Codex diplom. Brandenburgensis, Berlin 1858, II, 6, 263 und ibid. III, 3, 235, Berlin 1861.

4) Schneider, Frdr., Die Brandenburg. Domstiftskurie in Mainz, im ‚Hohenzollernjahrbuch' 1899 (Berlin), S. 33 f. Die Einzelheiten der Wahlhandlung s. bei Gaß, a. a. O. S. 22.

5) S. Joannis, Rer. Mog. I, 824.

Domkapitel, zumal der Dechant, pflichtmäßig gehandelt zu haben, nur hatte man über der Sorge für den so schwer bedrängten Kurstaat das Erzbistum vergessen. — —

Die Mainzer Domherrn[1]) Thomas Graf von Rieneck, Dietrich v. Zobel und Martin Truchseß von Pommersfelden nebst dem Kantor von St. Alban, Philipp von Stockheim, erwirkten beim hl. Stuhle die Bestätigung der Postulation Albrechts. Durch Schreiben vom 4. November 1514 forderte der Dechant die Stiftsuntertanen auf, dem neuen Kurfürsten ‚Huldigung zu tun, ihm getreu, hold und gehorsam zu sein, Schaden zu warnen, Frommes und Bestes zu werben und sonst alles zu tun, was fromme Bürger und Untertanen ihrem rechten Herrn schuldig und pflichtig sind zu leisten'.[2]) Wenige Tage darauf hielt Albrecht in Mainz seinen feierlichen Einzug. Zwei Erzbischöfe, so verkündete damals Ulrich von Hutten,[3]) hatten schnell hintereinander sterben müssen, um dieses Ereignis zu ermöglichen, und der alte Vater Rhein hatte nach derselben Quelle eigens alle deutschen Flußgötter versammelt, damit sie dem neuen Kurfürsten huldigten. — Welcher Art nun waren die Voraussetzungen, die der auf den Stuhl des hl. Bonifatius Berufene in die alte Bischofsstadt mitbrachte?

Von Erzbischof Albrecht ein gerechtes und abschließendes Charakterbild zu zeichnen, ist bislang schlechthin unmöglich. Die ältere Literatur[4]) über ihn leidet an beträchtlichen Mängeln;

---

1) Hennes, J. H., Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz u. Magdeburg. Mainz 1858, S. 7. Schulte, a. a. O. Bd. I, S. 105 ff.

2) Hennes, a. a. O. S. 11.

3) In laudem reverendissimi Alberthi Archiepiscopi Moguntini Ulrichi de Hutten Panegyricus. Tubingae 1515. Opera Hutteni ed. Münch III, 276 sqq., ed. Böcking (Lipsiae 1862) Vol. III, 353 sqq. Vgl. Strauß, Dav. Frdr., Ulrich v. Hutten. 4. Aufl. Bonn 1878, S. 75 f.

4) Das zitierte Werk von Hennes ist zwar in seinen Angaben zuverlässig, entspricht aber hinsichtlich der Methode und Beherrschung des Stoffes nicht den berechtigten Anforderungen. Das Buch des Dilettanten Jak. May, Der Kurfürst, Kardinal u. Erzbischof Albrecht II. . . . u. seine Zeit, 2 Bde. München 1866, 75, muß aus der wissenschaftlichen Literatur überhaupt ausgeschieden werden und hat nur durch die mitgeteilten, oft schlecht edierten Dokumente Wert. Vgl. Hefele im Theol. Literaturblatt, hrsg. v. Reusch (Bonn 1867) Sp. 242 ff., Falk im Katholik, 1869, Bd. II, S. 122 ff. Nachträge zu May veröffentlichte F. W. Roth im Katholik 1894, II, S. 9 ff.

die jüngste Publikation, des früh verewigten Paul Redlich[1]) tüchtiges Werk, hat den Fachleuten aufs deutlichste gezeigt, wieviel noch die albertinische Forschung zu leisten hat. Dieser Autor hatte sich die Aufgabe gestellt, Albrechts Mäzenatentum zu schildern, und vorerst an des Erzbischofs großartig gedachter Stiftung, dem Neuen Stift zu Halle, eingehend nachgewiesen, wie denn doch die Pflege der liturgisch-kirchlichen Kunst, Förderung gelehrter Studien und volkstümlicher Andacht dem Kirchenfürsten wahrhaft Herzenssache gewesen sind. Doch darf diese Seite seiner Bestrebungen nicht zu sehr in den Vordergrund gestellt werden. Denn eine oft an das Unsinnige grenzende Neigung zur Prachtentfaltung, eine verschwenderische Freigebigkeit,[2]) eine genialische Sorglosigkeit in Geldsachen bilden die Kehrseite der glänzenden Medaille. Wenn man einmal eine Geschichte der Finanzwirtschaft Albrechts schreiben sollte, so wird diese manches Beispiel bieten von Gedankenlosigkeit, Unerfahrenheit und Skrupellosigkeit, aber auch von ungeahnter innerer und äußerer Not.[3]) — Eine nervös reizbare, schwächlich schöngeistige Natur wie Albrecht hätte niemals Bischofs- und Regentenpflichten übernehmen dürfen. Sein jähes, unvermitteltes Emporsteigen zu den höchsten kirchlichen Stellen Deutschlands hatte diesen Mann weder zu ethischer Reife noch zu theologischer Mündigkeit gelangen lassen. Das besserte sich später; aber schon in den ersten Jahren seiner Regierung kam über die katholische Kirche in Deutschland nach langem Siechtum die fürchterliche Krisis, und dieser Situation war ein solcher Primas nicht gewachsen. Er selber em-

---

1) Redlich, Paul, Kardinal Albrecht von Brandenburg u. das Neue Stift zu Halle 1520—41. Eine kirchen- u. kunstgeschichtliche Studie. Mainz 1900.

2) Belege für Albrechts Verschwendungssucht s. bei Redlich a. a. O. S. 328 ff.

3) Über seine schwierige Finanzlage schrieb Albrecht (9. Jan. 1532) seinem Vertrauten Hans Schenitz: ‚Du wolleſt dich nicht so hoch bekümmern und thun wie du kanſt, es sei mit wechſſel oder in andere wege, auff das dein und mein Glaube (= Kredit) erhalten werde, in despectum Saturni... Wir sind beide so tieff hinein, wir müſſen mit einander hinaus oder zu spott werden'; desgleichen am 7. April 1532: ‚Ich will Christen und Unchristen, feinde und freunde anſprechen, auff das glaube, trew und ehr erhallten [bleibe]'. Redlich, a. a. O. 118 * f. Bezüglich seiner beispiellosen Finanznot kurz vor seinem Tode s. die Angaben bei May, II. Bd., S. 476 ff.

pfand das tief,[1]) und wenn er wiederholt Darstellungen des heiligen Hieronymus sein Porträt lieh, die diesen zeigen, wie er in Studien vertieft in stiller Klause oder gar in der Wildnis weilt, so entsprang dies Stimmungen, die häufig ihn heimsuchten. Fern allen Welthändeln, in medizäisch feinem Lebensgenuß hätte er am liebsten seine Tage verbracht. Im Grunde war ihm das tragische Los eines Fürsten beschieden, dem zu spät erst für die ihm gestellten Aufgaben und die seinem Wollen gesetzten Grenzen das Verständnis aufging.

In der kurfürstlichen Residenz, der Martinsburg, begann mit der Ankunft Albrechts ein höfisches Leben, so prunkvoll und glänzend, wie es diese Räume noch niemals gesehen hatten. Freilich fehlten dem jungen Fürsten schon im Anfange die materiellen Unterlagen für so unerhörten Luxus; bereits für seinen Huldigungszug[2]) hatte er starke Summen aufnehmen müssen. Es waren erst wenige Monate seit seinem Regierungsantritte verflossen, als er sich schon genötigt sah, das Domkapitel zu bitten, zu einer Anleihe von 5000 Goldgulden beim Rate der Stadt Nürnberg die Zustimmung zu geben.[3]) Das war nun ein Vorgang, der von jetzt an in ermüdend eintöniger Regelmäßigkeit sich wiederholen sollte. Wie oft müssen die Räte Albrechts vor ‚Dechant und Kapitel' erscheinen mit der wenig erfreulichen Aufgabe, immer wieder den Konsens zu neuen Anleihen einzuholen, da ‚seine kurfürstlichen Gnaden an Geld ganz erschöpft seien'. Und immer dasselbe Schauspiel: Die Domherrn sträuben sich, bejammern den traurigen Zustand des Erzstiftes, das ‚je länger

1) In den Reversalien, die König Ferdinand 1530 dem Mainzer Kurfürsten ausstellte, heißt es: Albrecht habe aus gewissen Beweggründen beschlossen, die ihm noch übrigen Lebenstage in Frieden und Ruhe hinzubringen, seine Bistümer und Lande Koadjutoren zu überlassen und sich nur gewisse Einkünfte und vier Schlösser vorzubehalten. Hennes, a. a. O. S. 273 f. Dieser Plan wurde freilich niemals ausgeführt; immerhin aber war er schon so weit gediehen, daß mit Bischof Wilhelm von Straßburg Verhandlungen wegen Übernahme einer Koadjutorie gepflogen wurden. Die Akten darüber s. im Kgl. Staatsarchive zu Magdeburg, Erzstift Magdeburg I. XIV. 180.

2) Redlich, S. 326.

3) Albrecht hatte in Art. 23 der Wahlkapitulation versprochen, keine Anleihen über 2000 Gulden ohne Genehmigung des Kapitels aufzunehmen. Vgl. Moser, J. J., Einleitung in das Churfürstlich-Maynzische Staatsrecht, Frkfrt. 1755, S. 194.

je mehr im Abnehmen begriffen sei', geben aber schließlich kleinlaut bei. Aber es kommt auch der Fall vor, daß der Kurfürst ohne Einverständnis mit dem Kapitel eine Landesschuld kontrahiert hat; dann protestieren[1]) die Kanoniker aufs entschiedenste und drohen, ‚bei der Ritterschaft, Landschaft und Klerisei' Beschwerde führen zu wollen. Jedesmal aber läßt man an Albrecht die Mahnung gelangen, ‚die Überflüssigkeiten abzustellen, gute Ordnung an seinem Hofe und in den Amtskellereien zu schaffen'. So schon am 27. Juni 1515, ein halbes Jahr nach Albrechts Ankunft. Das Kapitel beschwert sich, daß der Erzbischof einen zu großen Hofstaat unterhalte, daß täglich Geldausgaben vorkämen, welche der Mainzer Kirche unerschwinglich seien, daß er von den Zollschreibern und Kellereien sich übergroße Vorschüsse gewähren lasse.[2]) Man sieht, daß das Kapitel in eine beständige und scharfe Opposition gegen Albrechts Art der Verwaltung gedrängt werden mußte: Diese Verhältnisse waren es in letzter Linie, die das schwere Zerwürfnis zwischen Dechant und Erzbischof herbeiführen sollten.

In diesem ersten Jahre der Regierung Albrechts wurden in Rom die Schriftstücke ausgefertigt, die diesem für fast halb Deutschland die Verkündigung des bekannten welthistorischen Ablasses übertrugen. Das war die Entschädigung für die ‚compositio',[3]) durch die es dem Mainzer Erzbischofe gelungen war, auch seine beiden nordischen Stifte beizubehalten. Die Konfirmationsgebühren mußten nun doch durch ein Mainzisches subsidium charitativum[4]) aufgebracht werden; der Ertrag an Ablaßgeldern sollte zur Hälfte an Albrecht kommen.

Dieses schnöde Geschäft war das Steinchen, das die riesige Lawine der Kirchenspaltung in Bewegung zu setzen bestimmt war. Truchseß mißbilligte die Sache, wenn auch vielleicht erst nachträglich.[5]) Scharfen Widerspruch erhob der Dechant,

1) Pr. 4, 608. — 2) Pr. 4, 244.

3) Über diese compositio s. Schulte a. a. O. Bd. I, S. 115 ff., Bd. II, S. 96; zur Beurteilung derselben s. Schroers in Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1904, S. 114; vgl. Paulus, Nik., im Historischen Jahrbuch Bd. 26, S. 849.

4) Schulte, a. a. O. Bd. II, S. 114.

5) Zur Erzählung der Mainzer Chronik, daß in Düsseldorf im Jahre 1394, in welchem dort ein Ablaß gewonnen werden konnte, ein großes Unglück vorgekommen sei, machte Truchseß die Randbemerkung: Unde ubicum-

als der Kanzler Eitelwolf von Stein im Namen des Kurfürsten begehrte, daß die eben erst von den Domherrn angekaufte Kurie ‚zum Stecken', welche Albrecht als Mainzer Domzellar bewohnt und liebgewonnen hatte, diesem als persönliches Eigentum überwiesen werde. Es war zu einem erregten Wortwechsel gekommen, in welchem auch starke Worte gehört wurden, so daß es opportun erschien, an Albrecht eine Deputation abzuordnen, das unliebsame Vorkommnis zu entschuldigen.[1]) Ebensowenig fand Albrecht den Beifall des Dechanten, als er im August 1515 Mainz wiederum verließ, um in Halle Wohnung zu nehmen, und den Grafen Eberhard von Königstein als Statthalter einsetzte.[2]) Truchseß verstand sich aber schließlich dazu, für die Kosten der Reise eine Geldaufnahme von 8000 Gulden zu bewilligen.

Im August 1516 kehrte Albrecht in seine Kurlande zurück, um sogleich wieder mit Klagen bestürmt zu werden. ‚Niemand von den Staatsgläubigern', so hatten seine Räte kurz zuvor dem Kapitel referiert, ‚erhielte weder aus den Zöllen noch aus den Kellereien Zinsen und noch weniger Kapitalzahlungen; die Schulden mehrten sich von Tag zu Tag, und wenn Dechant und Kapitel nicht mit geeigneten Mitteln zu Hilfe kämen, würde das Stift Mainz in große Gefahr kommen'.[3]) Aus dieser Situation ist es auch zu erklären, daß das Kapitel 1518 dem Kurfürsten mit Bitten bestürmte, er möge die ihm zugedachte Kardinalswürde nicht annehmen. Man fürchtete eben, daß Albrecht dann glauben werde, noch größeren Aufwand machen zu müssen — zum Unsegen für das Mainzer Land. Der Erzbischof erfüllte aber den Wunsch seiner Kapitulare nicht.[4])

Bevor Albrecht eine zweite Reise in seine nordischen Lande

---

que indulgencie apostolice concesse fuerunt, semper malus finis subsecutus est. Cod. M. f. 141. Diese Stelle, die leider nicht datiert ist, hatte der Dechant doch wohl nur im Hinblick auf jüngste Ereignisse geschrieben. S. Chron. Moguntinum, in ‚Chroniken der deutschen Städte'. Mainz, 2. Bd., hrsg. v. C. Hegel, Leipz. 1882, S. 282 f. Hegel hat diesen Satz mit Unrecht in den Text aufgenommen, obschon er hätte ersehen können, daß es sich um eine von Truchseß herrührende Glosse handelt.

1) Schneider, Brandenburg. Domstiftskurie S. 38.

2) Hennes, S. 26. Pr. 4, 248 sqq.

3) May Bd. 1, S. 92.

4) May, Bd. 1, S. 180 ff. Pr. 4, 464.

antrat, hatte er in richtiger Erkenntnis der Lage mit Erfolg danach gestrebt, das Wohlwollen seines Dechanten sich zu erwerben. Er hatte diesem die lebenslängliche Nutznießung der Kurie ‚zum Stecken' [1]) überwiesen, und zu gleicher Zeit verkündete eine solenne Urkunde [2]) allen Untertanen des Mainzer Stiftes, daß der Kurfürst für die Zeit seiner Abwesenheit seinen ‚Rat, den lieben, andächtigen, getreuen Lorenz Truchseß von Pommersfelden' zum Verweser und Statthalter eingesetzt habe, im festen Vertrauen, daß der Dechant mit Unterstützung der anderen Räte nichts anderes als das, was zum Nutzen und Besten des Stiftes und der Untertanen sei, mit Ernst und treuem Fleiße tun werde. Dazu aber sei der Untertanen Gehorsam und Gewärtigkeit nicht allein förderlich, sondern auch notwendig. Als später Albrecht zum Reichstage nach Augsburg reiste, wurden dem Dechanten die Vollmachten durch Urkunde vom 13. Juni 1518 [3]) erneuert.

Es war nun für Truchseß eine Zeit guten Einverständnisses mit Albrecht gekommen. Er mochte sich in der ihm gewordenen ausgezeichneten Stellung gefallen; er sollte auch die Genugtuung haben, in einer großen Aktion reichspolitischen Charakters eine nicht gerade untergeordnete Rolle spielen zu können.

Bei der zunehmenden Altersschwäche Kaiser Maximilians gestaltete sich in diesen Tagen die Frage der künftigen Kaiserwahl immer mehr zum großen politischen Problem, dessen endgültiger Lösung die Höfe von ganz Europa mit nicht geringer Spannung entgegensahen. Jetzt liegen uns die in der Frage gepflogenen diplomatischen Verhandlungen in mustergültiger Edition [4]) vor. Von Albrechts Stellungnahme geben diese Korrespondenzen kein erfreuliches Bild. Der Mainzer Kurfürst [5]) hatte schon 1517 einem französischen Agenten die Zusage gemacht, nach Ableben des Kaisers Max dem Könige Franz seine Kur-

1) Die Schenkungsurkunde ist in extenso abgedruckt bei Schneider, Brandenburg. Domstiftskurie S. 47 f.

2) Ingr. 52, 107 (2. Februar 1518).

3) Ingr. 52, 212.

4) Deutsche Reichstagsakten, jüngere Reihe. 1. Bd. der Reichstagsakten unter Karl V. bearbeitet von Aug. Kluckhohn. Gotha 1893. — Weicker, Bern., Die Stellung der Kurfürsten zur Wahl Karls V. im J. 1519. Berlin 1901 (Histor. Studien, Heft 22).

5) Weicker, S. 11 ff.

stimme zuwenden zu wollen. Der alte Kaiser aber hatte es noch rechtzeitig verstanden, durch Versprechungen und andere wirksame Mittel Albrecht zugunsten der Kandidatur des kaiserlichen Enkels Karl umzustimmen. Mochte in der Folge die Stellung des Mainzers noch so zweideutig und unentschieden erscheinen, so war doch schließlich er der eigentliche Führer der österreichischen Partei.

Am 12. Januar 1519 war Kaiser Maximilian gestorben. Dem Kurfürsten von Mainz lag es ob, die Kaiserwahl vorzubereiten. Die Führung der ersten einleitenden Verhandlungen übertrug Albrecht seinem Domdechanten.[1]) Demgemäß reiste Truchseß Ende Februar in die nahe Wahlstadt und ließ am 27. dieses Monats die beiden Frankfurter Bürgermeister Hamann von Holzhausen und Simon Offsteiner in seine Herberge (‚in des Jakob Ruhuß Hause') bescheiden. Den Beiden wurde von dem Prälaten eröffnet: ‚Da Kaiser Maximilian verstorben, gebühre es sich nach Ordnung der heiligen Gesetze, ein anderes Haupt der Christenheit zu erwählen; deshalb habe der Kurfürst von Mainz von Amtswegen die anderen Kurfürsten zur Wahl erfordert, sodaß sie vom 19. April ab (sollte heißen: 17. März) gerechnet in drei Monaten in Frankfurt sein sollen'. Die Bürger der Reichsstadt wurden nun ermahnt, Vorbereitungen zu treffen zum Empfange und Schutz der Kurfürsten und ihres Gefolges. Der städtische Rat, vom Vortrage des Dechanten verständigt, ließ diesem seinen Dank für die Benachrichtigung übermitteln.

Man weiß, wie lebhaft in den nun folgenden Wochen noch die Wahlagitation betrieben wurde. In der die Geister so sehr beschäftigenden Frage war Lorenz Truchseß entschieden habsburgisch gesinnt.[2]) Im Auftrage Albrechts suchte er den franzosenfreundlichen Kurfürsten Richard von Trier für Karl zu gewinnen. Und wenn in der ‚Oberweseler Einigung'[3]) zwischen Kurmainz, Köln und Pfalz ein für den spanischen König günstiges Abkommen getroffen wurde, so hat daran Truchseß einen hervorragenden Anteil. Das erkannte auch der spanische Gesandte Gerard de La Roche an, als er am 7. Juni in Mainz

1) Reichstagsakten I, S. 313 f.
2) Reichstagsakten I, S. 440.
3) Weicker, a. a. O. S. 141 ff.

mit dem Dechanten zusammentraf[1]) und ihn bat, bei dem guten Willen verharren zu wollen, den er in Oberwesel gezeigt habe. In seinem hierüber der Statthalterin Margareta erstatteten Berichte charakterisierte der Gesandte den Dechanten dahin, daß er ein homme de ceur et de grand esperit sei, der seinen Herrn zu leiten verstehe und mit dem letzteren zusammen wie auch allein für Karl bei dem Trierer werbe. Er habe versprochen, daß er sein mögliches tun werde, um die Sache der Kaiserwahl zu einem guten Ende zu führen nach Wunsch des spanischen Königs.

Bei der Wahl selber befand sich Truchseß[2]) als hervorragendster erzbischöflicher Beamter im Gefolge Albrechts. Er vermittelte in Verbindung mit anderen Räten der Kurfürsten den Verkehr des Wahlkollegiums mit dem Frankfurter Rate. Auch erscheint er als Zeuge[3]) in dem Protokolle, das über Ablegung des von der goldenen Bulle vorgeschriebenen Eides der Wähler aufgenommen wurde (17. Juni). Als endlich am 28. Juni die sechs Kurfürsten und der böhmische Abgesandte nach Anhörung der hl. Messe zur Wahl schritten, ward Truchseß als Zeuge in das Konklave berufen. Nach geschehener Wahl traten die Wahlfürsten auf den Lettner der Bartholomäus-Stiftskirche, und Truchseß, vor ihnen stehend, verkündete dem Volke: ‚daß die Wähler jetzt dem allmächtigen Gott zu Lob und Ehre, dem heil. römischen Reich und der ganzen Christenheit zu Nutzen, Wohlfahrt und Mehrung sich sämtlich und einmütig geeinigt und den allerdurchlauchtigsten, großmächtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Karolum, Erzherzogen zu Österreich, König zu Hispanien und Neapolis, zum römischen König und künftigen Kaiser benannt und erwählt hätten im Namen des allmächtigen Gottes'.[4])

Truchseß sah in seiner Teilnahme an den Frankfurter Tagen den Höhepunkt seines Lebens. Sollten aber auch seine Verdienste um das endliche Zustandekommen der Wahl Karls V. erheblich geringer einzuschätzen sein als er selber anzunehmen beliebte, so ist doch der Zuwachs von Welt- und Menschenkenntnis und erhebenden Erinnerungen erfreulich, den der Dechant zweifelsohne in diesen bewegten Tagen erfahren hat. (Forts. folgt.)

1) Reichstagsakten I, S. 765.
2) Reichstagsakten I, 765.
3) Reichstagsakten I, S. 787, 801, 803.
4) Ebenda S. 853.

## II.

# Chronologie der judäisch-israelitischen Königszeit.

Von Schwester Bonaventura Trutz, Ursulinerin in Erfurt.

Die heilige Schrift gibt in den Büchern der Könige außer den Berichten über die Ereignisse in den getrennten Reichen Israel und Juda auch die Zahl der Regierungsjahre der einzelnen Könige an, ja bestimmt sie noch durch synchronistische Angaben und meldet das Alter eines jeden Königs von Juda bei seinem Regierungsantritt. Die immer wiederkehrende Formel, mit der jeder neue König eingeführt wird, lautet: N. N. aber, der Sohn des . . . ., ward König über Israel (oder Juda) im x Jahre des N. N., Königs von Juda (oder Israel). Und er regierte y Jahre. Das reichlich vorhandene Zahlenmaterial bietet aber bei genauerer Untersuchung und besonders bei Einordnung in die Allgemeingeschichte manche Schwierigkeiten.

Um die Richtigkeit der biblischen Zahlen aufrecht zu halten und Ordnung und Übereinstimmung in die biblische Chronologie zu bringen, wurden von den älteren Chronologen konservativer Richtung vorzugsweise zwei Hypothesen benutzt. Sie bestanden in der Annahme von Interregnen und Mitregierungen,[1] die aber beide auf wenig zuverlässigem Grunde ruhen. In einem einzigen Falle bezeugt die hl. Schrift eine Mitregierung, als nämlich Joatham für seinen am Aussatze erkrankten Vater Azarias die Regierungsgeschäfte übernahm.[2] Aus dieser ausdrücklichen Erwähnung der Mitregierung muß geschlossen werden, daß, wie in diesem Falle, auch sonst die Mitregierung berichtet worden wäre, wenn eine solche stattgehabt hätte.[3] Auch zur Annahme

1) So die Chronologien von: A. Schäfer, Die bibl. Chronologie Münster 1879; Neteler, Das Verhältnis der Zeitrechnung des Buches der Könige, Tüb. Quart. 1874; Lederer, Die bibl. Zeitrechnung, Programm, Speyer 1887; Brandes, Abhandlung zur Geschichte des Orients, Halle 1874.

2) II. K. 15, 5.

3) Den bibl. Bericht von der Regierung zweier Gegenkönige (Thebni-Amri) zugunsten der Hypothese der Mitregierungen auszunützen, wie Brandes getan hat, ist unzulässig; denn die hl. Schrift berichtet ausdrücklich diese Mitregierung Thebnis, des Gegners Amris, und es ist nicht einzusehen, wie

von Interregnen berechtigt der Text nicht; vielmehr ist die Regierungsfolge immer mit den gleichen Worten angegeben, so daß kein Grund vorliegt, in dem einen Falle ein Interregnum anzunehmen, im andern Falle nicht. Die auf jene beiden Hypothesen aufgebaute Methode erweist sich also als unbrauchbar.

Mit Ausschluß derartiger Hilfsmittel soll hier die Aufstellung einer Chronologie auf der Grundlage des historischen Materials, das uns die Königsbücher einerseits und die Resultate der assyriologischen Forschung andererseits zur Verfügung stellen, versucht werden.

Eine israelitische Chronologie für die Zeit der Könige läßt sich vor allem mit Hilfe der chronologischen Angaben der Königsbücher aufstellen. Um ein Urteil über den historischen Wert dieser Aufzeichnungen zu erhalten, ist zunächst das Verhältnis der Israeliten zu einer festen Zeitrechnung und sodann das Verhältnis der Königsbücher zu ihren direkten oder indirekten Quellen, vor allem zu den Reichsannalen klarzustellen.

Die Juden hatten überhaupt keine Zeitrechnung in unserem Sinne, wenn auch einige Chronologen in vereinzelten Angaben die Ansätze zu einer Ära erblicken wollen. Wiederholt ist im Pentateuch auf den Auszug aus Ägypten hingewiesen;[1]) und sind von da an die Jahre gezählt. Auch an den Anfang des Exils schloß sich eine Jahresrechnung an.[2]) Aber diese Versuche einer Zeitrechnung sind nicht über einzelne Zahlenangaben hinausgekommen. Deutlicher und zusammenhängender tritt die Seleuzidenära hervor. Sie begann mit der Gründung des Seleuzidenreiches durch Seleukos Nikator i. J. 312 v. Chr. Die Juden bedienten sich ihrer als syrische Untertanen und bezeichneten sie in den Makkabäerbüchern[3]) als Jahre der griechischen Herrschaft. Sie blieb auch nach Christi Geburt noch im Gebrauch, und die mit der Befreiung Jerusalems durch den Makkabäer Simon beginnende Ära der Hasmonäer fand wenig

diese aus Feindschaft entsprungene Doppelherrschaft der oft angenommenen, aber biblisch nicht bezeugten, gleichzeitigen Regierung von Vater und Sohn analog gesetzt werden kann.

1) Exod. 16, 1; 19, 1. Num. 1, 1; 9, 1; 33, 38.

2) Ezech. 1, 2; 8, 1; 20, 1; 24, 1; 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 40, 1. I. K. 25, 27. Jer. 52, 31.

3) I. Makk. 1, 11; 4, 52. 59; 7, 1; 9, 3; 10, 1. 57. 67; 11, 19; 13, 41; 14, 1. 27; 15, 10.. II. Makk. 1, 7. 10; 14, 4.

Aufnahme. Aber auch die Seleuzidenära wurde nicht in übereinstimmender Weise benutzt und bietet schließlich chronologische Schwierigkeiten.

Übrigens waren auch andere Kulturvölker des Altertums nicht im Besitze einer Ära; nicht einmal das hochentwickelte Staatswesen der Assyrer oder der Babylonier besaß eine solche. Einen Ersatz dafür hatten die Babylonier in der Rechnung nach Königsjahren, die schon für die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. nachweisbar ist.[1]) Vorher bestimmte man auch in Babylonien die Jahre nach irgend einem vorausgegangenen merkwürdigen Ereignisse.[2]) In Assyrien ersetzte zunächst die Eponymendatierung eine fortlaufende Zeitrechnung. Sie bestand darin, daß die einzelnen Jahre nach hochgestellten Beamten bezeichnet wurden, wie in Athen und Delphi nach dem Namen des ersten Archonten, in Sparta nach dem des ersten Ephoren, in Rom nach den beiden Konsuln u. s. f. Später fanden sich aber neben den Eponymendatierungen in Assyrien auch Datierungen nach Königsjahren, die vereinzelt auch früher schon bei Tiglatpileser I. (1100) vorkommen. Regelrecht durchgeführt ist die Rechnung nach Königsjahren erst unter Salmanassar II. (860—825) und ist jedenfalls auf babylonischen Einfluß zurückzuführen.[3])

Es liegt der Gedanke nahe, daß die Israeliten während der Königszeit eine ähnliche Jahresrechnung gebrauchten. Winckler ist jedoch der Ansicht, daß sie diese Rechnungsweise erst in Babylon kennen gelernt haben. In der prophetischen Literatur findet sich die Datierung nach Königsjahren erst bei Jeremias,[4]) während sonst, besonders bei Isaias, die Datierung im Anschluß an außergewöhnliche Ereignisse geschieht.[5]) Höchst wahrscheinlich ist es deshalb, daß die Israeliten zuerst nach großen Ereignissen (wie auch die alten Babylonier)[6]) gerechnet haben, daß sie aber

1) H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen, Leipzig 1892, S. 89.

2) H. Winckler, Alttest. Unt. S. 89.

3) H. Winckler, Alttest. Untersuchungen S. 89, 91.

4) Jer. 1, 2; 25, 1. 3; 32, 1; 36, 1. 9; 45, 1; 46, 2; 51, 59.

5) Is. 6, 1: „Im Jahre, wo der König Azarias starb." Is. 14, 28: „Im Jahre, wo der König Achaz starb." Is. 20, 1: „Im Jahre, wo der Tartan gegen Asdod zog." Amos 1, 1: „Zwei Jahre vor dem Erdbeben."

6) Ebenso die alten Ägypter; siehe Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie. Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissensch. 1904, S. 186.

zur Zeit des Jeremias sich der Rechnung nach Königsjahren bedienten. Es finden sich jedoch in den Königsbüchern einige Datierungen nach Königsjahren, welche die Annahme nahe legen, daß die Israeliten schon vor Jeremias nach dieser Berechnungsart verfuhren. Es ist nicht notwendig, alle derartigen Angaben für später errechnet zu halten, denn zu den bedeutenden Ereignissen, welche den Ausgangspunkt für eine Jahresrechnung bildeten, gehörte jedenfalls auch der Regierungsantritt eines neuen Königs. Aber zu einer zusammenhängenden „fortlaufenden Chronologie" haben die alten Israeliten die Datierung nach Königsjahren nicht benutzt, jedenfalls nicht in der Zeit von der Reichstrennung bis Jehu. Ein Vergleich dieser Zahlen fordert nämlich immer die Weglassung eines Jahres bei der Regierungszeit eines jeden Königs. Antrittsjahr und Todesjahr des Königs wurden in der ersten Hälfte der betreffenden Zeit immer, und später oft, als volle Jahre gezählt, also doppelt angerechnet. Diese Doppelzählung machte aber eine fortlaufende Chronologie unmöglich.

Die Rechnung nach Königsjahren wird erst brauchbar, wenn gesetzmäßig inbezug auf Anrechnung oder Weglassung der Antritts- bezw. Todesjahre der Könige verfahren wird, d. h. wenn regelrecht entweder post- oder antedatiert wird. Praktische Vorteile erwuchsen für die nach Königsjahren rechnenden Völker nur aus der Postdatierung; denn so konnte das nach dem letzten Könige benannte Jahr seine Bezeichnung behalten, und erst mit Neujahr begann das erste Jahr des neuen Königs, während der Bruchteil des vorhergehenden Jahres als „Anfang der Regierung" [1]) nicht in Anrechnung kam. Die für praktische Zwecke unbequeme Antedatierung ist nur bei den Völkern angewandt worden, die noch anderweitige Datierungen benutzten.[2]) Wellhausen [3]) vertritt die Ansicht, daß auch die Israeliten postdatiert hätten, und Stade,[4]) Kamphausen [5]) pflichten ihm bei. Daß

1) Jer. 26, 1; 27, 1; 28, 1; 49, 34.

2) So z. B. bei den Ägyptern; vgl. Ed. Meyer, Ägypt. Chronologie S. 187 u. E. Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T. Berlin 1903³ (KAT³) S. 325.

3) Wellhausen, Die Zeitrechnung des Buches der Könige. Jahrbücher für deutsche Theologie, XX, Gotha 1875.

4) Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1887, S. 99.

5) Kamphausen, Die Chronologie der hebräisch. Könige, Bonn 1883, S. 19.

aber bei den Israeliten die Postdatierung während der ganzen Königszeit streng durchgeführt sei, wagt auch Wellhausen nicht zu behaupten; denn besonders die Angaben der 1. Periode nach der Reichstrennung weisen ebenso oft auf Vordatierung als auf Nachdatierung hin, da ja das Jahr des Regierungswechsels sowohl dem abgehenden als dem antretenden Könige voll angerechnet wurde. Diese Regellosigkeit in der Datierung während der 1. Periode macht die obige Annahme noch wahrscheinlicher, daß nämlich die Israeliten ursprünglich nach wichtigen Ereignissen datierten, daß sie aber in der späteren Königszeit, nachdem sie in etwa mit babylonischer Rechnungsweise bekannt geworden waren, nach Königsjahren mit Postdatierung rechneten.

Es sei zum Schluß noch darauf hingewiesen, wie die Inkonsequenz in Behandlung der Regierungszahlen, veranlaßt durch den Wechsel in der Datierungsweise, (der sich doch jedenfalls allmählich und regellos vollzog,) die spätere synchronistische Durcharbeitung außerordentlich erschweren mußte.

Die Israeliten zählten im Jahre 12 Monate, die sie wahrscheinlich auf 28 bis 29 Tage berechneten, da es Mondmonate waren. Ihre Jahre aber waren Sonnenjahre, weil ihre Feste im Laufe des Jahres an die Natur mit ihren wechselnden Zeiten geknüpft waren. Der sich bald bemerklich machende Unterschied wurde durch Einfügung eines Monates ausgeglichen. Das Jahr hat bei den alten Hebräern wahrscheinlich im Herbst begonnen, d. h. in der Zeit der Herbst-Tag- und Nachtgleiche. Zwar ist dieser Jahresanfang in der hl. Schrift nicht mit ausdrücklichen Worten bezeugt, doch finden sich an verschiedenen Stellen[1]) deutliche Hinweise darauf. Er erscheint als der Anfang des bürgerlichen oder richtiger des Bauernjahres,[2]) da er bezeichnet wird als das „Fest am Ende des Jahres, wo du alle deine Früchte eingesammelt hast," als das „Fest, wenn nach Ablauf der Jahreszeit alles eingebracht ist". Nach gesetzlicher Bestimmung aber begann für den Israeliten das Jahr im Monat Abib (später Nisan) d. i. zur Zeit des Frühjahrsäquinoktiums. Der erste Tag des Monates, in welchem das Volk aus Ägypten ausgezogen war, sollte der Jahresanfang sein. Somit ist schon vor

1) Exod. 23, 16. Lev. 23, 24. Num. 29, 1. Exod. 34, 22.
2) Vgl. dazu Lederer S. 21.

der Zeit des Exils ein doppeltes Neujahrsfest bezeugt, wovon das eine (Neujahr im Abib-Nisan) das religiöse Jahr, das andere (Neujahr im Etanîm-Tischri) das bürgerliche Jahr beginnt.[1]) Von dieser Voraussetzung ausgehend, haben einige Chronologen eine Verschiedenheit des Jahresanfanges in den getrennten Reichen Israels und Juda angenommen.[2]) Diese Annahme ist wohl berechtigt, denn im Altertum war das Kalenderwesen (Zeitrechnung) mit dem Staatswesen oder genauer, mit dem Kultus verknüpft.[3]) Wie sich das getrennte Reich Israel seinen eigenen Kult schuf, wird es deshalb auch seine eigene Jahresrechnung festgesetzt haben, und es ist wahrscheinlich, daß der Modus des Jahresanfanges im Etanîm für Israel maßgebend wurde, während Juda dem Gesetze gemäß im Abib sein Neujahr feierte.[4])

Diese Verschiedenheit des Jahresanfanges in beiden Reichen hat natürlich die synchronistische Datierung erschwert; sie kann nach biblischer Datierungsweise im Vergleich mit unserer Jahresrechnung eine Differenz von einem Jahre, ja sogar zwei Jahren hervorrufen. Begann z. B. die Regierung eines neuen Königs im Reiche Juda im Winter, während der König des Nachbarreiches in dem diesem Winter vorhergehenden Tischri sein 5. Jahr begann, so stehen das letzte Jahr des alten Königs und das erste Jahr des neuen Königs von Juda dem 5. Jahre des Königs von Israel gegenüber. Nun beginnt nach judäischer Zählweise im Frühjahr das 2. Jahr des neuen Königs von Juda, bis Herbst steht dieses 2. Jahr dem 5. des Nachbarkönigs gegenüber. So können also 3 jüdische Jahre, das letzte des Vorgängers und das 1. und 2. des neuen Königs, mit einem israelitischen Jahre parallel laufen. Es geht daraus hervor, daß Differenzen von einem Jahre oder sogar 2 Jahren in den Synchronismen auf Rechnung des verschiedenen Jahresanfanges in beiden Reichen gesetzt werden können, und also, wenn nicht andere Widersprüche auftauchen, keiner weiteren Erklärung bedürfen.

---

1) Einen Beweis hierfür findet man auch darin, daß nach Lev. 25, 8. 9 das Jobeljahr der Juden am 10. Tage des 7. Monates (Etanîm) beginnen solle.

2) Schäfer S. 12. Lederer S. 22.

3) Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T. Berlin 1903[3]. (KAT[3].) S. 330 f.

4) Näheres darüber: A. Schäfer, S. 12.

Fassen wir nun das Verhältnis der Königsbücher zu den Reichsannalen ins Auge.[1]) Die Königsbücher enthalten mehrfach Hinweise auf Quellen, die dem Verfasser bei seiner Arbeit vorgelegen haben. Es werden genannt: das Buch der Geschichte Salomons,[2]) das Buch von den Tagesgeschichten der Könige von Israel und das Buch von den Tagesgeschichten der Könige von Juda.[3]) Da die genannten Quellenwerke nicht mehr vorhanden sind, können sie nur durch das, was aus ihnen in die Königsbücher übergegangen ist, charakterisiert werden. Das aus den Quellen Entnommene hebt sich nämlich deutlich genug von der eigenen Arbeit des Verfassers ab und läßt erkennen, daß dem Hagiographen bereits durchgearbeitete Geschichtswerke als Quellen vorlagen.[4]) Auch durch den Namen „Buch der Tagesgeschichten" scheinen die Werke als zusammenhängende bezeichnet zu sein, da sie sonst wohl einfachhin „Tagesgeschichten" genannt worden wären. Die „primären" Quellen, aus denen die Verfasser dieser Bücher der Tagesgeschichten geschöpft haben, sind jedenfalls die Reichsannalen. An den Höfen von Juda und Israel werden, so gut wie an anderen orientalischen Höfen, Geschichtschreiber gewesen sein, die in Form von Annalen die Taten der Könige aufzeichneten. Wahrscheinlich lag dieses Amt den in der hl. Schrift unter den Beamten des Königs wiederholt genannten Mazkir[5]) („Unterstützer des Gedächtnisses," Hofchronist) und Sopher[6]) (Schreiber) ob.[7]) Aus den Annalen des Reiches Israel ist wahrscheinlich kurz nach 722 das Buch der Tagesgeschichten der Könige von

---

1) Einer besonderen Erörterung des chronologischen Quellenverhältnisses in den Büchern der Chronik bedarf es hier nicht, da diese in viel späterer Zeit entstandenen Bücher in der Chronologie von den Königsbüchern abhängig sind und fast keine neue oder abweichende Zahlenangabe enthalten, die für uns in Betracht käme. Die Zahlen der Chroniken sind daher im folgenden nur der Vollständigkeit halber, aber nirgends als Beweismittel angeführt.

2) I K 11, 41.

3) I K 14, 19. 29 u. öfters.

4) So Kittel, Die Bücher d. Könige, Göttingen 1900, S. IX, u. König, Einleitung in das A. T., Bonn 1893, S. 265.

5) 2 Sm. 8, 16; 20, 24; 1 K. 4, 3; 2 K. 18, 18. 37.

6) 2 Sm. 8, 17; 20, 25; 1 K. 4, 3; 2 K. 12, 10; 19, 2; 22, 3 ff.; 25, 19.

7) Vgl. Kaulen, Einleitung, Freiburg 1884, S. 197. König, Einleitung in das A. T., Bonn 1893, S. 266.

Israel entstanden, während das Buch der Tagesgeschichten der Könige von Juda, das die Annalen des Reiches Juda zur Grundlage hat, vielleicht zur Zeit Joakims verfaßt wurde.[1]) So sind die Annalenberichte zum Teil in die Königsbücher übergegangen und bilden das wertvollste Material für den äußeren Verlauf der Geschichte der getrennten Reiche von Israel und Juda. Ob auch die in den Königsbüchern enthaltenen chronologischen Angaben auf diese Quellen zurückzuführen sind, bedarf einer näheren Untersuchung.

Die chronologischen Angaben der Königsbücher sind zweifacher Art, wie schon anfangs erwähnt wurde. Zunächst wird von jedem Könige Judas und Israels die Zahl seiner Regierungsjahre angegeben; außerdem aber enthalten die Bücher synchronistische Zahlenangaben, durch welche die Regierungszeit der einzelnen Könige in Beziehung gesetzt wird zur Regierungszeit des jeweiligen Königs im Nachbarreich.

Wenn man die Existenz von offiziellen Annalen in den Reichen von Israel und Juda zugeben muß, so ist auch die Annahme gerechtfertigt, daß am Ende des Berichtes über einen König die Summe seiner Regierungsjahre beigefügt war.[2]) Es ist selbstverständlich, daß diese ursprünglichen chronologischen Aufzeichnungen ganz naiver Art waren, da ja den Israeliten eine fortlaufende Zeitrechnung fehlte. Die Summe der Regierungsjahre wurde notiert, ohne daß man sich veranlaßt gesehen hätte, die Bruchteile am Ende oder am Anfang der Regierung irgendwie gesetzmäßig zu behandeln; erst in der letzten Zeit vor der Wegführung in die babylonische Gefangenschaft trat eine gewisse Regelmäßigkeit ein.

Wenn also in bezug auf die Regierungszahlen mit Sicherheit gesagt werden kann, daß sie vom Hagiographen in den Quellen bereits vorgefunden wurden[3]) und auf Annalenberichte zurückgehen, so verhält es sich doch anders mit den synchronistischen Zahlen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß man bei der Feindseligkeit, die zwischen den Bruderreichen herrschte, dem Nachbarstaate

1) So Kittel, Die Bücher der Könige, Göttingen 1900, S. IX.

2) So auch Lederer S. 4.

3) So Wellhausen, Zeitrechnung S. 610. Kamphausen, Chronologie S. 18. Rühl, Chronologie der Könige von Israel u. Juda. Deutsche Zeitschr. für Geschichtsw. XII. 1894, S. 46. Lederer S. 4.

so viel Aufmerksamkeit geschenkt und den Antritt eines neuen Königs nach den Jahren des Nachbarkönigs datiert hätte. Eine solche synchronistische Datierung konnte erst nach dem Untergange beider Reiche erfolgen, als durch das gemeinsame Unglück und die Erinnerung an die glorreichen Zeiten eines David und Salomo das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit wieder in den Vordergrund gedrängt wurde. Keine Lage des israelitischen Volkes erklärt die synchronistische Durcharbeitung besser als das babylonische Exil. Die hohe Kultur, welche die Israeliten in Babylonien vorfanden — das entwickelte Staatswesen, die geordnete babylonische Zeitrechnung, der Sinn für historische Aufzeichnungen im Anschluß an diese feste Zeitrechnung — alle diese Momente mußten die Israeliten zu einem Vergleich mit der Geschichte des eigenen Volkes anregen. Dieser Vergleich mußte sie auch veranlassen, die geschichtlichen Aufzeichnungen des eigenen Volkes, sowohl des Reiches Juda als auch des Reiches Israel, zur Hand zu nehmen und vor allem die chronologischen Aufzeichnungen nach babylonischer Rechnungsweise zu behandeln. Dieser chronologischen Durcharbeitung glauben wir die Synchronismen zuschreiben zu müssen. Es war dies ein so großes schwieriges Unternehmen, daß wir Winckler beistimmen, wenn er es für einen einzelnen zu schwer hält. Das chronologische Schema der Königsbücher ist als „das Ergebnis langer, sorgfältiger Studien sämtlicher jüdischen Gelehrten des Exils" zu betrachten. Bei ihrer Arbeit standen ihnen die offiziellen Reichsannalen und jedenfalls die schon pragmatisch durchgearbeitete Geschichte der Könige Israels und die der Könige von Juda zu Gebote. Gerade die chronologischen Angaben erschienen im Vergleich mit der korrekten babylonischen Rechnungsweise der Verbesserung bedürftig, und so bemühten sich die in babylonischer Zählart nun unterrichteten Juden, diese neue Rechnungsweise in das alte chronologische System ihrer Geschichtswerke hineinzutragen. Am besten konnten die chronologischen Angaben der Geschichte des einen Reiches durch den Vergleich mit denen des Nachbarreiches kontrolliert werden. Ein Anhaltspunkt für die Arbeitsweise der Synchronisten liegt vielleicht in der eigentümlichen Konstruktion der Sätze, welche die Synchronismen enthalten. So heißt es z. B.: „Im 3. Jahre Asas, des Königs von Juda, regierte Baasa, der

Sohn des Ahias, über ganz Israel in Thersa 24 Jahre." [1]) Ein und dasselbe Verb „malakh" drückt demnach den Begriff „ward König" und „regierte" aus, vereinigt also inchoative und funktionale Bedeutung.[2]) Diese Eigentümlichkeit der Konstruktion mag ihren Grund darin haben, daß die Synchronisten, die beide Buchrollen der Tagesgeschichten von Juda und Israel vor sich hatten und die im Text enthaltenen Regierungszahlen mit einander verglichen, ihr „im Jahre des Königs N. von Israel (Juda)" am Rande notierten, während dann die Abschreiber die Randbemerkung ohne weitere sprachliche Umänderung in den Text selbst hineinzogen.

Daß der historische Wert der synchronistischen Zahlen hinter den Regierungszahlen weit zurückbleibt, ist nach dem Gesagten selbstverständlich; denn die Verfasser der Synchronistik haben die babylonische Rechnungsweise in die naive jüdische Zählart hineingetragen. Es kommt dazu, daß sie „noch durch Irrtümer und Schreibfehler ihrer Quellen, die doch sicher vorhanden waren, zu falschen Ergebnissen kommen mußten," und auch „durch bestimmte Anschauungen ihrer Zeit über gewisse Zeitabstände beeinflußt waren," [3]) welche die Irrtümer der Synchronistik erklärlich machen.

Die durchgearbeiteten, mit synchronistischen Daten versehenen Geschichten der Könige von Israel und Juda haben also dem Hagiographen vorgelegen. Er hat aus diesen Quellen geschöpft, soviel ihm zur Darstellung der religiösen Geschichte seines Volkes zweckentsprechend schien; nach diesen Quellen hat er die Daten der letzteren gegeben. Da die Abfassung der Königsbücher in die Zeit des Exils fällt,[4]) so ist es nicht unmöglich, daß der Hagiograph aus der Mitte der jüdischen Gelehrten, die sich um die synchronistische Durcharbeitung verdient gemacht haben, hervorging. Im Dienste der Inspiration stand er erst dann, als er die uns vorliegenden Königsbücher verfaßte, und ist deshalb für etwa in den Synchronismen enthaltene Irrtümer als Hagio-

1) I K. 15, 33.

2) Wellhausen (611 ff.), auch Stade u. Kamphausen machen auf diesen Gebrauch des Verbs aufmerksam.

3) Winckler, Altteſt. Unterſ. S. 92.

4) Kaulen S. 197. König S. 267. Cornely, Historicae et Criticae Introductionis Compendium. Paris 1889, S. 252.

graph nicht verantwortlich. Er ist es gewesen, der die jedenfalls noch getrennten Berichte des Volkes Israel und des Volkes Juda in ein Werk zusammenfaßte und in streng chronologischer Ordnung die Könige beider Reiche uns vorführt, so daß trotz vielleicht einzelner herübergenommener irriger Synchronismen die Aufeinanderfolge der Berichterstattung chronologisch nichts zu wünschen übrig läßt.

Wenn also in der großen Reihe der in den Königsbüchern enthaltenen Zahlen besonders in den synchronistischen Ausgleichungsversuchen sich einige Widersprüche finden, so kommen diese auf Rechnung der Synchronisten. Nicht der Hagiograph ist dafür verantwortlich. Er berichtet, was seine Quellen enthalten, und es widerspricht seiner Stellung als Werkzeug der Inspiration durchaus nicht, wenn er kleinere Unrichtigkeiten, die den historischen Gehalt im allgemeinen nicht beeinflussen, und „für das Heil belanglos sind," aus seinen Quellen mitherüber genommen hat. In dieser Hinsicht sei auf die bekannten Ausführungen Fr. v. Hummelauers verwiesen.[1]) Wenn dieser sagt, daß der hebräische Historiker, auch als Hagiograph, das Ideal eines Geschichtswerkes in der Übereinstimmung der Erzählung mit seinen Quellen erblickt, so ist diese These, wenn irgendwo, dann gewiß in unserm Falle berechtigt. Denn gerade die chronologischen Angaben, auch die synchronistischen, sind es, in deren unmittelbarem Zusammenhange der Hagiograph immer von neuem sich ausdrücklich auf die Geschichte der Könige von Israel und der Könige von Juda beruft. Folgendermaßen lautet der Hinweis auf die Quellen, den der Hagiograph mit geringen Abweichungen am Schlusse des Berichtes über einen jeden König einfügt, und welchem sofort die chronologische Angabe bezüglich der Regierung des neuen Königs folgt: „Aber die übrige Geschichte Elas, und alles was er tat, ist es nicht geschrieben im Buche der Tagesgeschichten der Könige von Israel? Im 27. Jahre Asas, des Königs von Juda, regierte Zambri sieben Tage zu Thersa. . . ."

Abgesehen jedoch von dieser Erklärung der im Texte vorhandenen Fehler bietet sich noch eine andere. Ein Teil der unverständlichen Angaben in den Königsbüchern ist auf Schreibfehler und

1) Fr. v. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage, Freiburg i. Br. 1904, S. 60 ff.

Textkorruptionen zurückzuführen, denen ein so häufig abgeschriebenes und noch öfter gelesenes Buch wie die hl. Schrift im Laufe der Jahrhunderte doch immer ausgesetzt war. Während vielleicht der erste Fehler durch Unwissenheit bezw. unwillkürlichen Irrtum beim Abschreiben hineingeriet, hat ein späterer Abschreiber den Fehler hinwegzuschaffen gesucht, hat aber, anstatt an rechter Stelle eine Emendation anzubringen, am unrechten Platze einen neuen Irrtum zum alten gefügt und so das chronologische Schema noch mehr entstellt.

So schlimm sieht es übrigens gar nicht mit der Zahlenverderbnis aus, wie man von mancher Seite immer wieder sagen hört; unsere Ausführungen werden zeigen, daß bei dem großen Reichtum biblischer Zahlenangaben nur verhältnismäßig wenige verbesserungsbedürftig sind, daß aber die hl. Schrift uns ein reiches zuverlässiges Material liefert, welches sich mit den assyrischen und babylonischen Forschungsresultaten messen kann und in erster Linie die Aufstellung der Chronologie der Königszeit ermöglicht.

Nach diesen Voraussetzungen untersuchen wir zunächst den ältesten Teil der hebräischen Königszeit, indem wir, mit dem Jahre 854, dem ersten Berührungspunkte zwischen assyrischer und judäischer Geschichte, beginnend, aufwärts rechnen bis zum Jahre der Reichstrennung. Eine chronologische Untersuchung von jenem ersten Berührungspunkte abwärts führt bis zur Einnahme Samarias i. J. 722. Gerade in diesem kompliziertesten Teile biblischer Chronologie bieten die regen Beziehungen Israels und Judas zu Assur viele Anhaltspunkte. Alsdann folgt der Teil der alttestamentlichen Königsreihen, welcher chronologisch am meisten gesichert ist. Er umfaßt die Zeit von der Einnahme Samarias bis zur babylonischen Gefangenschaft. In diesem Zeitraume kommen nur jüdische Könige in Betracht; die Regierung einzelner ist durch Doppeldatierungen fixiert.

## Chronologie der 1. Periode.

Der erste Zeitraum der getrennten hebräischen Königreiche umfaßt die Zeit von der Reichstrennung bis zum Sturze des Hauses Amri. Schon die Summierung der Regierungsjahre der judäischen Könige einerseits und der israelitischen andererseits, wie die hl. Schrift sie uns gibt, bis zur gleichzeitigen Ermordung

Joroms von Israel' und Ochozias von Juda führt zu einer Differenz von 3 Jahren. Für das Reich Juda sind zu summieren:

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Roboam | 17 | Jahre | nach | I. K. | 14, 21. | II Ch. | 12, 13. |
| Abiam | 3 | „ | „ | I. „ | 15, 1. | II „ | 13, 1. |
| Asa | 41 | „ | „ | I. „ | 15, 9. | II „ | 16, 13. |
| Josaphat | 25 | „ | „ | I. „ | 22, 42. | II „ | 20, 31. |
| Joram | 8 | „ | „ | II. „ | 8, 17. | II „ | 21, 5. 20. |
| Ochozias | 1 | „ | „ | II. „ | 8, 26. | II „ | 22, 2. |

Sa. 95 Regierungsjahre im Reiche Juda.

Für das Reich Israel ergeben sich:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Jeroboam | 22 | Jahre | nach | I. K. | 14, 20. |
| Nadab | 2 | „ | „ | I. „ | 15, 25. |
| Baasa | 24 | „ | „ | I. „ | 15, 28. 33. |
| Ela | 2 | „ | „ | I. „ | 16, 8. |
| Zambri | 7 | Tage | „ | I. „ | 16, 15. |
| Thibni u. Amri | 4 | Jahre | „ | I. „ | 16, 15. 21. |
| Amri (allein) | 8 | „ | „ | I. „ | 16, 15. 22. 23. 29. |
| Achab | 22 | „ | „ | I. „ | 16, 29. |
| Ochozias | 2 | „ | „ | I. „ | 22, 52. |
| Joram | 12 | „ | „ | II. „ | 3, 1. |

Sa. 98 Regierungsjahre im Reiche Israel.

Der Überschuß in der israelitischen Reihe, die einen häufigeren Regierungswechsel aufweist, mag wohl daher rühren, daß in diesem Zeitraume die am Ende einer Regierung sich vorfindenden Bruchteile von Jahren für volle angerechnet wurden. Daß Bruchteile von Jahren als ganze Jahre gerechnet wurden, beweist I. K. 15, 1. 2. 9. Die synchronistische Geschichte erzählt, daß Abiam im 18. Jahre Jeroboams zu regieren begann, 3 Jahre herrschte, und daß im 20. Jahre Jeroboams Asa König wurde. Bestätigt scheint diese Annahme ferner für Nadab, der nach den synchronistischen Angaben[1]) im 2. Jahre Asas von Juda anfing zu regieren, 2 Jahre König war und im 3. Jahre Asas[2]) des Königs von Juda getötet wurde. Nach I. K. 16, 8. 10 beginnt Ela im 26. Jahre Asas die Herrschaft, (also bleiben dazwischen für Baasa 23 Jahre) regiert 2 Jahre und wird im 27. Jahre Asas von Zambri ermordet. Somit geben die genannten syn-

1) I. K. 15, 25. — 2) I. K. 15, 28.

chronistischen Angaben zum Streichen überschüssiger Jahre Veranlassung, wenigstens für die älteste Periode der isr.-jüd. Geschichte und bestätigen die bei den Chronologen allgemeine Annahme der Doppelzählung bei den Juden.[1]) Durch Abzählen der sich ergebenden Überschüsse von allen für voll gerechneten Bruchteilen von Jahren ergibt sich eine gleiche Summe für Israel und Juda. Nur die Jahre Roboams sind nach I. K. 15, 1 u. II. Ch. 13, 1 voll anzurechnen.

| Es erhalten also: | | Ebenso für Israel: | |
|---|---|---|---|
| Roboam | 17 | Jeroboam | 21 |
| Abiam | 2 | Nadab | 1 |
| Asa | 40 | Baasa | 23 |
| Josaphat | 24 | Ela | 1 |
| Joram | 7 | Amri | 11 |
| Ochozias | 1/x | Achab | 21 |
| | | Ochozias | 1 |
| | | Joram | 11 |
| | 90 Jahre. | | 90 Jahre. |

So lassen sich die Jahre für Israel und Juda während der ersten Periode gleichsetzen. Ob wir aber auf diese Weise das Richtige getroffen haben, bleibt trotz der scheinbar glatten Lösung vorläufig dahingestellt. Durch die folgenden Untersuchungen sollen die genannten Regierungszahlen in die Zeitrechnung eingereiht werden. Dies geschieht mit Hilfe assyrischer Daten.

Die Berührungspunkte zwischen hebräischer und assyrischer Geschichte sind in diesem Zeitraum sehr gering; es gibt nur die beiden festen Marksteine:

854 Schlacht bei Karkar, in der Achab als Verbündeter Hadadezers von Damaskus in den Inschriften Salmanassars II. genannt wird.

842 Tribut Jehus, des Sohnes Amris, an Salmanassar II.

Im Jahre 854 tritt Assyrien zum erstenmale in Beziehung zu den Hebräern und zwar zu dem größeren israelitischen Königreiche. Freilich erscheint Israel hier nur als Vasall eines mächtigeren Nachbarreiches, wenn es in der Monolithinschrift Salmanassars II. heißt:

„Karkara verheerte, zerstörte ich, verbrannte sie mit Feuer.

1) Rühl, Chronologie d. hebr. Könige, S. 46.

1200 Wagen, 1200 Reiter, 20000 Leute des Hadadezer von Damaskus, 700 Wagen, 700 Reiter, 10000 Leute des Irhulini von Hamat, 2000 Wagen, 10000 Leute des Achab von Israel . . . . . nahm er sich zu Hilfe; um Kampf und Schlacht zu liefern, zogen sie wider mich." [1])

Die Bibel berichtet von dieser Beteiligung Achabs an einem Unternehmen gegen Assyrien gar nichts. Dennoch ist der in der Bibel genannte Achab mit dem keilinschriftlichen Achab zu identifizieren.[2]) Auch gelten der biblische Benhadad und der keilinschriftliche Hadadezer für ein und dieselbe Person.[3]) Bibel und Keilinschriften stimmen darin überein, ihn als einen ansehnlichen Fürsten an der Spitze vieler Nachbarkönige zu schildern (I. K. 20, 1).

Der in den Keilinschriften genannte Hadadidri hat nach Winckler[4]) ungefähr von 885—844 regiert, ist also mit den beiden biblischen Benhadad I u. II., die man früher annahm, identisch. Mit ihm war nach biblischem Berichte Achab in Kriege verwickelt. Dreimal erzählt die Bibel von Kriegszügen Benhadads von Syrien gegen Achab,[5]) die ungefähr in die letzten vier Regierungsjahre fallen. An eine freundliche Beziehung Achabs zu Benhadad und an ein gemeinschaftliches Vorgehen gegen einen dritten Feind ist höchsteus nach dem 2. Zuge Benhadads gegen Achab zu denken, als dieser sich mit Benhadad befreundet hatte.[6]) Die tadelnswerte Freundschaft Achabs mit Benhadad scheint doch ein Abhängigkeitsverhältnis Achabs von Damaskus eingeschlossen zu haben, worauf die Verhandlungen betreffs Ramoth in Gilead[7]) schließen lassen. So entsprechen also die in der Bibel angedeuteten Zustände während der letzten drei Jahre Achabs dem keilinschriftlichen Berichte. In diese Jahre muß also der Krieg gegen Assyrien fallen. Nach assyrischen Daten fällt er in das Jahr 854. Kurz darauf muß sich

1) E. Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek (K. B.) I. S. 172 f.

2) Siehe Schrader, Keilinschriften u. Geschichtsforschung, Gießen 1878, S. 356 ff.

3) Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes, Brixen 1902[3]. S. 340 u. S. 318 Anmerkung. KAT[3] S. 133 f., S. 446.

4) KAT[3] S. 133 f.

5) I. K. 20, 1 f.; 20, 26; 22, 29 f.

6) I. K. 20, 34. — 7) I. K. 22, 1—5.

Benhadad gegen Achab verteidigen, der im Bündnis mit Josaphat von Juda den Augenblick der Schwäche Benhadads nach seiner Niederlage benutzt, um Ramoth in Gilead zurückzuerobern. In diesem Kampfe fällt Achab. Sein Tod kann also an das Ende des Jahres 854 gesetzt werden, aber nicht früher. Andererseits kann sein Tod auch nicht später erfolgt sein. Denn durch die Notwendigkeit Jehu mit 842 zu erreichen trotz der zwischen Achab und Jehu genannten Regierungszeiten von 2 + 12 Jahren, ist 854 als Todesjahr Achabs gesichert.[1]) Nach diesem einzigen Vergleichungspunkte bleibt nichts zu tun übrig, als die von der Bibel überlieferten Zahlen aufwärts bis zur Reichstrennung und abwärts bis 842 in die laufenden Jahre einzufügen, jedoch unter steter Berücksichtigung der Doppelzählung, auf die bereits genügend hingewiesen ist.[2]) Wir erhalten:

| | Israel. | | | Juda. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Joram | 842—853 | 12 | Jahre. | Ochozias | 842 | 1 Jahr. |
| Ochozias | 853—854 | 2 | „ | Joram | 842—849 | 8 Jahre. |
| Achab | 854—875 | 22 | „ | Josaphat | 849—873 | 25 „ |
| Omri | 875—882 | 8 | „ | Asa | 873—913 | 41 „ |
| Thibni u. | | | | Abiam | 913—915 | 3 „ |
| Amri | 882—886 | 4 | „ | Roboam | 915—932 | 17 „ |
| Zambri | 886 | 7 | Tage. | | | |
| Ela | 886—887 | 2 | Jahre. | | | |
| Baasa | 887–910 | 24 | „ | | | |
| Nadab | 910—911 | 2 | „ | | | |
| Jeroboam | 911—932 | 22 | „ | | | |

Nach dieser Rechnung fällt die Reichstrennung in das Jahr 932, was auch jetzt von den meisten Chronologen angenommen

---

1) Vgl. dazu die Aufstellungen von P. Rost in KAT³ S. 320. Durch starke Zusammendrängung d. Ereignisse von 854 gewinnt er 843 als Antrittsjahr Jehus, zählt Jorams 12 Jahre von 843—854 u. nennt als die beiden Jahre des Ochozias 854 u. 855. Das letzte Jahr Achabs erstreckte sich danach von Herbst 855 bis Herbst 854. Kurz nach Frühlingsanfang 854 soll die Schlacht bei Karqar, im Sommer dann der neue Kampf zwischen Benhadad u. Achab stattgefunden haben, und noch vor Jahresanfang des Herbstes 854 findet Achab seinen Tod. Wegen der Vordatierung soll dann das Jahr 855 für Ochozias mitzählen. Nun ist aber die Vordatierung bei den Hebräern sehr fraglich. Vgl. S. 32.

2) S. 31 ff.

wird.[1]) Movers[2]) hat bekanntlich das Verdienst zuerst auf die Zahl 932 als Jahr der Reichstrennung hingewiesen zu haben, indem er das Jahr für den Beginn des Tempelbaues fixierte und durch diese Bestimmung das System der biblischen Chronologie um 43 Jahre kürzte.[3]) Die zu seinen Aufstellungen benutzten Angaben des Josephus Flavius, der nach eigener Aussage Auszüge aus Menander benutzt hat,[4]) führen zunächst auf das Jahr 814, als Gründungsjahr für Karthago, welches auch durch verschiedene andere Angaben vollständig gesichert erscheint.[5]) Trotz vieler für 814 sprechender Zeugnisse wendet sich Movers einer Angabe bei Justin zu, die dieser aus Pompejus Trogus geschöpft, daß Karthago 74 Jahre früher als Rom, also 752 + 74 = 826[6]) gegründet sei; er läßt beide Zahlen gelten und nimmt eine doppelte Gründungsangabe an, das Jahr der ersten Anlage und das Jahr der Einweihung nach 12 Jahren. Mit der Angabe des Justin 826 und einer anderen Angabe des Jos. Flav., daß 143 Jahre 7 Monate vor der Gründung Karthagos der jüdische Tempelbau begonnen wurde, erreicht Movers das Jahr 869 und von da das Jahr 932. Läßt man aber 814 als Gründungsjahr Karthagos gelten, so erhält man nach Jos. Flav. 814 + 143 = 957/8 als Jahr des Tempelbaues und 4. Jahr

---

1) Vgl. P. Rost in KAT[3]. Fr. Rühl S. 64 u. Krčmar, Chronol. Untersuchungen, Prag 1901, S. 29. Neteler a. a. O. S. 392.

2) Geschichte der Phönizier, Breslau 1840/47, 2. Bd., S. 138 f.

3) Vgl. J. Krall, Wiener Sitzungsber. 1888, S. 642. Dieser sucht im Gegensatz zu Movers nachzuweisen, daß Tyrus viel älter als Sidon und Herodots Bericht über das Alter v. Tyrus (es sei 2300 Jahre vor seiner Anwesenheit daselbst circa 450 v. Ch. erbaut) sehr glaubhaft sei.

4) Pietschmann, Geschichte der Phönizier, Berlin 1889, S. 130 ff., hält gerade die chronolog. Angaben des Jos. Flav. nicht für entlehnte Angaben des Menander, sondern für errechnete Überarbeitungen Menander'scher Auszüge (freilich ohne maßgebende Begründung seiner Ansicht). Überhaupt legt Pietschmann den chronolog. Angaben des Jos. Flav. sowie auch des von Movers noch herangezogenen Justin keinen histor. Wert bei und verzichtet lieber ganz auf chronologische Fixierungen.

5) Siehe die Zeugnisse bei Unger, Chronologie des Manetho, Berlin 1867, S. 213 ff. Vgl. J. Krall, S. 675, Anmerk. 3 u. Frz. Rühl, Tyr. Königsliste des Menander, Rh. Museum 1893, S. 576.

6) Meltzer, Geschichte der Karthager, Berlin 1879, S. 102, nennt die von Movers benutzte Zahl „eine Überlieferung von anscheinend bedeutendem Gewicht."

des Salomon. Die 40 Jahre salomonischer Regierungszeit führen dann auf 920/1 als Jahr der Reichstrennung.[1]) Wir geben aber trotzdem dem Jahre 932 den Vorzug, da ja die chronologischen Angaben des Jos. Flav. durch keinerlei Dokumente oder Monumente bezeugt sind. Denn die biblischen Zahlen, die gerade in der ersten Periode sich gegenseitig bestätigen, und so auf 932 führen, verdienen gewiß mehr Glauben als die so oft irrigen Angaben des Jos. Flavius. Zudem läßt sich zur Bestätigung der Zahl 932 noch ein ägyptischer Synchronismus heranziehen. I. K. 14, 25 f. und Ch. 12, 2—9 berichten von dem Kriegszuge Sesacs, des Königs von Ägypten, gegen Jerusalem. Dieser Sesac der Bibel ist identisch mit Scheschonk I., dem ersten Könige der XXII. Dynastie. Die Stele am Tempel zu Karnak,[2]) die im 21. Jahre Scheschonks errichtet wurde, hat ägyptischerseits der Nachwelt den Bericht über diesen Zug erhalten. Er fällt nach unserer Berechnung in das Jahr 928. Das stimmt mit den Berechnungen von P. Rost[3]) überein, dessen Untersuchungen über ägyptische Chronologie für die XXII. Dynastie die Zeit von 932—812 ungefähr ergeben. Deshalb hält auch Rost 932 als Jahr der Reichstrennung für höchst wahrscheinlich.[4]) Andere setzen den Regierungsanfang Scheschonks um einige Jahre früher[5]) als Rost, was mit unseren Ergebnissen noch besser in Einklang steht, da Jeroboam schon zu Lebzeiten Salomons zu Scheschonk nach Ägypten geflüchtet ist,[6]) dieser also schon damals

1) Vgl. Lindl, Weltgeschichte in Charakterbildern, München 1908, S. 63 u. Unger S. 218.

2) Näheres bei Stade S. 353 f.

3) Rost, Untersuch. zur altorient. Gesch., Mitteilungen der Vorderas. Gesellschaft, 1896, S. 130.

4) In Rücksicht auf die 842 erfolgte Tributleistung Jehus ist Rost geneigt, 933 als Jahr der Reichstrennung vorzuziehen. Aber auch mit 932 erreicht man 842 als 1. Jahr Jehus. Allerdings verdient aus dem genannten Grunde 932 den Vorzug vor dem von Rühl aufgestellten 931. Nach den Berechnungen von P. Rost richten sich auch die Chronologien in KAT³ und Zschokke. KAT³ hat 932, Zschokke 933 als Jahr der Reichstrennung. Die Voraussetzung falscher babyl.-assyr. Daten ließ Schäfer 976 als Trennungsjahr behaupten und macht seine ganze Chronologie hinfällig. Retelet läßt in seiner chronolog. Aufstellung Jeroboam 933 und Roboam 932 beginnen. Lederer errechnet 929 als Jahr der Trennung mit Hilfe der von ihm angenommenen Mitregierungen.

5) So Meyer I, S. 385 u. 389. — 6) I. K. 11, 40.

regiert haben muß. Somit wären die biblischen Zahlen für die Könige von Israel und Juda in dem uns gebotenen Zeitraum von 932—842 ohne erhebliche Schwierigkeiten eingefügt. Es bleibt nun noch eine Auseinandersetzung mit den synchronistischen Angaben der Bibel.

Synchronistische Tabelle.

| Israel. | | | | Juda. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Jeroboam | 932 | 1 | | 1 | 932 | Roboam |
| | 916 | 17 | | 17 | 916 | |
| | 915 | 18 | | 1 | 915 | Abiam |
| | 914 | 19 | | 2 | 914 | |
| | 913 | 20 | | 1/3 | 913 | Asa |
| | 912 | 21 | | 2 | | |
| Nadab | 911 | 2/1 | | 3 | | |
| Baasa | 910 | 2/1 | | 4 | | |
| | 888 | 23 | | 26 | | |
| Ela | 887 | 24/1 | | 27 | | |
| Thebni/Amri | 886 | 2/1 | | 28 | | |
| | 883 | 4 | | 31 | | |
| Amri (allein) | 882 | 5 | | 32 | | |
| | 876 | 11 | | 38 | | |
| Achab | 875 | 12/1 | | 39 | | |
| | 874 | 2 | | 40 | | |
| | 873 | 3 | | 1/41 | 873 | Josaphat |
| | 872 | 4 | | 2 | | |
| | | 19 | | 17 | | |
| | | 20 | | 18 | | |
| | | 21 | | 19 | | |
| Ochozias | 854 | 22/1 | | 20 | | |
| Joram | 853 | 2/1 | | 21 | | |
| | | 2 | | 22 | | |
| | | 3 | | 23 | | |
| | | 4 | | 24 | | |
| | 849 | 5 | | 1/25 | 849 | Joram |
| Revolution | 842 | 12 | | 1/8 | 842 | Ochozias |

Auch die Synchronistik ist in diesem Zeitraume ziemlich in Ordnung.[1]) Die ersten 17 Jahre des Jeroboam werden den 17 Jahren Roboams gleichgesetzt. Im 18. Jahre Jeroboams beginnt im Reiche Juda Abiams[2]) Regierung. Sein 3. Jahr und

1) Vgl. zu den folgenden Ausführungen die synchr. Tabelle auf dieser Seite.

2) I. K. 15, 1. II. Ch. 13, 1.

das 1. Jahr seines Nachfolgers Asa setzt der Synchronist ins 20. Jahr Jeroboams;[1]) also sind für die 3 Jahre Abiams das 18., 19. und 20. Jahr Jeroboams gerechnet. Im 20. Jahre vollzieht sich auch der Regierungswechsel. In der folgenden Angabe wird das 1. Jahr Nadabs dem 2. des Asa[2]) gegenübergestellt, während in Rücksicht auf die bei der vorigen Angabe beobachtete Datierung, nämlich: 18—20 = 3 Jahre, an dieser Stelle auch 20—22 = 3 Jahre, also nicht das 2. sondern das 3. Jahr Asas stehen müßte. Aber solche Differenzen von einem Jahre beeinflussen die Chronologie keineswegs, da sie ja auf Rechnung der verschiedenen Jahresanfänge in Israel und Juda zu setzen sind.[3]) An dieses letztgenannte Datum knüpfen die folgenden Synchronismen an und zwar mit Vollzählung der Anfangs- und Endjahre, bezw. ihrer Bruchteile. Nadabs 2. = letztes Jahr wird mit Baasas erstem Jahr in das 3. Jahr Asas verlegt,[4]) und in richtiger Fortsetzung der Rechnung das 24. bezw. letzte Jahr Baasas mit dem 1. Jahre Elas ins 26. Jahr Asas.[5]) Elas 2. = letztes Jahr, sowie das 1. von Thebni und Amri stehen dem 27. Jahre Asas[6]) gegenüber. Die 7 Tage Zambris beeinflussen die Synchronistik selbstverständlich durchaus nicht. Daher fällt die Ernennung des Königs Amri[7]) noch in das 27. Jahr Asas; die in 16, 23 genannten 12 Jahre Amris fallen also mit den Jahren 27—38 des Königs Asa zusammen, wie der folgende Synchronismus[8]) angibt. Thebnis Tod fällt nach 16, 23 in das 31. Jahr Asas; die dort genannten 12 Jahre Amris sind die offiziellen Regierungsjahre seiner ganzen Herrschaft. Die Thronbesteigung Josaphats von Juda im 4. Jahre

---

1) I. K. 15, 9. — 2) I. K. 15, 25.

3) Vgl. S. 33. Rost (KAT[3] 320) sucht das in Israel überschüssige Jahr in das Jahr 933 zu verlegen und setzt dorthin den Aufruhr Jeroboams, das er als 1. Jahr Jeroboams zählt; somit bleiben von 932 ab für Jeroboam nur 21 Jahre. Das in Juda alsdann überschüssige Jahr ist durch den verschiedenen Jahresanfang erklärt. Er kommt so auf 843 als Revolutionsjahr Jehus. Aber weder, daß Jerob. ein Jahr früher als Roboam regierte, scheint uns durch die bibl. Erzählung motiviert, noch die gewaltsame Zusammendrängung der Ereignisse von 854; siehe S. 43 Anmerkung.

4) I. K. 15, 28. 33. — 5) I. K. 16, 8.

6) I. K. 16, 10. — 7) I. K. 16, 15 f.

8) I. K. 16, 29.

Achabs reiht sich richtig ein.[1]) Der nächste Thronwechsel in Israel ist in das 17. Jahr Josaphats gelegt, was aber mit den 22 Jahren Achabs nicht im Einklang steht. Vom 4.—22. Jahre Achabs lassen sich nämlich 18 Jahre (22 — 4 = 18) Josaphats unterbringen, so daß das 22. Jahr Achabs und das 19. Jahr Josaphats zusammenfallen müßten. Wenn Ochozias von Israel 2 Jahre regiert, so müßte dementsprechend sein Tod und der Regierungsanfang Jorams von Israel in das 20. Jahr Josaphats von Juda fallen. Statt des 19. und 20. Jahres nennt aber die Bibel das 17. und 18. Jahr Josaphats[2]) für die Herrscherwechsel des Nachbarreiches. Wie ist dieser Fehler zu erklären? Wir wissen bereits, daß die Verschiedenheit des Jahresanfangs bei Israel und Juda in Verbindung mit der alten Rechnungsweise sogar eine Differenz von 2 Jahren, wie sie hier ist, auf sich zu nehmen vermag. Es bietet sich hier noch eine andere Möglichkeit der Lösung. Achab regierte bereits 4 Jahre als Josaphat die Regierung antrat. Die 22/21 Jahre Achabs können in 4 + 17 Jahre zerlegt gedacht werden, so daß die einfache Überlegung, daß 4 + 17 = 21/22, während 4 + 19 = 23/24 ist, schon frühzeitig die Korrektur von 19 in 17 veranlaßt hat. Weiterer Untersuchung bedarf es hier nicht, da schon der nächste Synchronismus wieder an der rechten Stelle steht. Im 5. Jahre Jorams von Israel wird Joram von Juda[3]) König. Seine 8 Jahre passen in die Zeit vom 5.—12. Jahre Jorams von Israel. Im 12. Jahre Jorams von Israel und im 8. Jahre Jorams von Juda kommt in Juda noch der mit einem Jahre genannte Ochozias[4]) zur Herrschaft, dessen Regierung allerdings nur den Bruchteil eines Jahres betragen kann. Die gleichzeitige Ermordung des Königs von Israel und des Königs von Juda fällt in das Jahr 842, wie noch gezeigt werden soll.

Somit hat das Problem der Chronologie für die erste Periode ohne Text- oder Zahlenänderungen eine ziemlich glatte Lösung gefunden. (Fortsetzung folgt.)

1) I. K. 22, 41.
2) I. K. 22, 52 u. II. K. 3, 1.
3) II. K. 8, 16 u. II. Chr. 22, 2.
4) II. K. 8, 25 f.

# III.

## Über die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte.

(Von Fr. Thomas Esser, Ord. Praed.)

(Schluß.)

Um das lange Ringen der fünfzehn Rosenkranz-Geheimnisse nach ihrer jetzt feststehenden Gestalt recht zu würdigen, müssen wir endlich noch auf eine Erscheinung aufmerksam machen, die uns in den früher mitgeteilten bildlichen Darstellungen vor Augen trat. Auch nachdem der Grundsatz, bei jedem Gesätz ein einheitliches „Geheimnis", und zwar fünf freudenreiche, fünf schmerzenreiche und fünf glorreiche, zu betrachten, bereits zum Durchbruch gekommen, war man sich noch lange nicht einig über die Auswahl der Geheimnisse. Wie auf den Bildern, so tritt Verschiedenheit in dieser Beziehung auch in den Schriftwerken zutage.

Diese bezog sich besonders auf zwei Punkte, auf das vierte und fünfte freudenreiche, und auf das letzte glorreiche Geheimnis. (Vereinzelt blieb das im vorigen Artikel S. 340 erwähnte vorübergehende Bedenken des Navarrus bezüglich der schmerzhaften Geheimnisse). Einzelne Schriftsteller führten nämlich als fünfzehntes Geheimnis statt der Krönung Marias die ewige Seligkeit der Auserwählten im Allgemeinen an. Vielleicht kamen sie dazu, weil die Aufnahme Marias in den Himmel und ihre Krönung sachlich zusammenfallen, oder auch weil sie zu sehr daran gewöhnt waren, in der andern Betrachtungsweise als letzten Punkt stets das Weltgericht zu beherzigen. Tatsache ist, daß der von uns angeführte Walasser in seinem deutschen Buch von 1572 als letztes der „tünff glorwürdige Gehaimnussen" die „ewige glori des Himlischen Paradeyss" aufführt, während seine „fröhliche gehaimnussen" und die „trawrige gehaimnussen" mit den jetzigen gleichbedeutend sind. Der Holzschnitt, der jenem letzten glorreichen Geheimnis entspricht, stellt die Auferstehung aus den Gräbern dar, und zwei Engel, die dem Richter voraufgehen und mit Posaunen zum Gerichte rufen. Derselbe Gedanke ist auch schon auf dem ersten Blatt des Buches ausgedrückt, das die bild-

liche Darstellung eines Rosenstrauches mit drei Blüten enthält: in der ersten Rose ist die Verkündigung, in der zweiten die Kreuzigung, und in der dritten der Weltrichter dargestellt. — Ebenso erscheint „die ewige Seligkeit der Heiligen" als letztes Geheimnis in einem ein Jahr später in Florenz gedruckten Büchlein, das den Benediktiner-Abt Angelo Sangrino zum Verfasser hat.[1]) — In derselben Weise ist das fünfzehnte Geheimnis ausgedrückt in einem der Bücher, die ein in Rom lebender spanischer Priester aus Valenzia, José Esteban, über den Rosenkranz geschrieben hat: gaudium vitae aeternae. Indessen stellt hier das entsprechende Bild (S. 137) die Krönung Marias dar, und auch die zugehörige Erklärung ist eine Predigt „Sophronii, viri apprime eruditi, de gloria coelestis patriae S. Mariae Deiparae".[2]) — So ist es auch in dem zuerst 1573 veröffentlichten Rosenkranz-Buch des Dominikaners Andrea Gianetti, das von Girolamo Berovardi bedeutend vermehrt, im Jahre 1587 in Venedig von neuem herauskam, und 1603 auch ins französische übersetzt, in Paris erschien.[3]) Dort wird das letzte glorreiche Geheimnis ebenfalls überschrieben: *Della felicità e gloria de' Beati*, aber das entsprechende Bild stellt die Krönung Marias dar. — Auch der Jesuit Franz Coster gibt in einem sehr verbreiteten Buch als letztes Geheimnis an: Gaudium vitae coelestis.[4])

Diese Abweichung von der gewöhnlichern Fassung wurde bald überwunden. Denn wollte man die allerseligste Jungfrau von dem letzten Geheimnis gleichsam ausschließen, so würde man ja aus dem Gedankengange, der dem Rosenkranz in seinen drei Teilen zugrunde liegt, einigermaßen hinaustreten.

---

1) Psalterium gloriosae V. Mariae in tria Rosaria divisum, videlicet in gaudiosum, dolorosum et gloriosum. Florentiae, Bart. Sermatielli 1583.

2) *Joseph Stephanus*, Valentinus, Canonicus et operarius ecclesiae Segobricensis, Sacri Rosarii B. M. ab haereticorum calumniis defensio, una cum mysteriis et Bullis Rom. Pontificum. Romae 1584.

3) *Gianetti da Saldo*, Rosario della sacratissima V. Maria Madre di Dio nostro Signore. Dall' opere del Rev. P. Luigi di Granata raccolta. Roma 1573.

4) Libellus sodalitatis: hoc est christianarum institutionum quinque. Antverp., Christ. Plantinus 1588, p. 88; Ingolstad., David Sartorius, 1588, p. 124.

Schwieriger zu beseitigen, weil wirklich begründet, war die andere Verschiedenheit bezüglich der freudenreichen Geheimnisse. Die Aufopferung des Herrn im Tempel ist nämlich von einem Umstande begleitet, der gewöhnlich zu den Schmerzen Marias gerechnet wird: das ist die Prophezeiung Simeons von dem Schwert, das ihre Seele durchdringen werde. Ebenso ist die Freude des Wiederfindens im Tempel gemischt mit dem Leid des Verlustes und des dreitägigen Suchens. Deshalb wollten manche das eine oder das andere dieser Geheimnisse, oder auch beide, je nach der persönlichen Auffassung, durch die Anbetung der hl. Dreikönige, oder die Beilegung des süßen Namens Jesus ersetzen. — Aber wer wollte leugnen, daß die Aufopferung des Heilandes im Tempel, verbunden mit den Wundern, die an Simeon und Anna geschahen, und mit deren Lobpreisungen des nun endlich erschienenen Erlösers, eine wahre Freudenszene für Maria gewesen? Und wiederum: Wer sollte leugnen, daß bei dem Wiederfinden des Heilandes im Tempel unter den Schriftgelehrten das Herz Marias von Freude überströmte? Reine, unvermischte Freuden hat es auch für die hl. Gottesmutter in ihrem Verkehr mit ihrem himmlischen Kinde nur wenige gegeben. Selbst der Freude über den Besuch der hl. Dreikönige aus dem Morgenland gab das Geschenk der Myrrhe einen bittern Beigeschmack. Und die Beilegung des süßen Namens Jesus, die einige unter die freudenreichen Geheimnisse bringen wollten, ist unzertrennlich von dem Gedanken an die erste Blutvergießung des Erlösers. Doch lassen wir die Tatsachen reden.

Der ehrwürdige Ludwig von Granada (gest. 1588) führt unter den freudenreichen Geheimnissen an vierter Stelle die Anbetung der Dreikönige an, und an fünfter Stelle „die Reinigung Marias und die Darstellung des Herrn im Tempel, oder sein Wiederfinden daselbst nach seinem Verlust". Allerdings haben wir begründeten Zweifel, ob die Stelle, an die wir hier denken, von dem genannten Verfasser selbst herrührt. Obgleich nämlich so viele Schriftsteller aus den Werken Ludwigs von Granada Betrachtungen geschöpft und auf die Geheimnisse des Rosenkranzes angepaßt haben, so hat er selbst doch, so zu sagen, nichts geschrieben, das sich unmittelbar auf den Rosenkranz bezöge. Sicher ist, daß die Betrachtungen über das Leben des Heilandes, die nach seinem Tode als Zusätze zu dem „Gedenkbuch

des christlichen Lebens" veröffentlicht wurden, nicht von ihm selbst, wie es in diesen Ausgaben geschieht, auf den Rosenkranz verteilt wurden.[1]) Aber wenn auch die mitgeteilte Stelle nicht von Granada selbst herrührt, so ist sie doch sicher aus seiner Zeit. Sie ist den eben erwähnten Betrachtungen angehängt, aber nicht, wie die anderen Abschnitte, als Kapitel mit fortlaufender Zahl, sondern als „§ unico" bezeichnet. Sie trägt die Überschrift: *Division de los mysterios, y modo de tratarlos fructuosamente.* Die uns berührenden Worte lauten: Los cinco primeros gozosos, son: la anunciation del Angel à nuestra Señora; la visitacion à santa Elisabeth; la natividad del Salvador; la adoracion de los Reyes Majos; la purificacion de nuestra Señora, y presentacion de su Hijo en el templo, ò quando despues de perdido lo hallò en el mismo templo.

Der englische Theologe Thomas Stapleton, der 1589 in Löwen schrieb, hat viel größere Abweichungen von unseren Geheimnissen. Zwar sind die glorreichen bei ihm dieselben wie heutzutage. Als freudenreiche führt er aber die folgenden an: Die Empfängnis des Heilandes im Schoße Marias; die Heimsuchung; die Geburt; die Anbetung der Dreikönige; das Bekenntnis Simeons und Annas im Tempel. — Die schmerzhaften Geheimnisse lauten bei ihm: Die Beschneidung; die Flucht nach Ägypten; der Verlust des Heilandes im Tempel; seine Kreuzigung; seine Abnahme vom Kreuz und sein Begräbnis. — Am auffälligsten ist, daß Stapleton diese Geheimnisse schlechthin als

1) Obras del V. P. M. F. Luis de Granada. Tomo VII. que contiene Las adiciones al Memorial. Nueva edicion. Madrid, Antonio Perez de Soto, 1756. Das Buch beginnt: Meditaciones muy devotas sobre algunos passos y mysterios principales de la vida de nuestro Salvador . . . *que se contienen en el Rosario* . . . Daß dieser Zusatz willkürlich ist, sieht man auf der Stelle. Denn das Buch handelt von der ganzen Lebensgeschichte des göttlichen Heilandes. Wenn dann gerade von einem der Geheimnisse gehandelt wird, die beim Rosenkranz betrachtet werden, so wird in der Überschrift der Zusatz eingeschmuggelt: Primer mysterio gozoso del Rosario. Dadurch kommt aber ein Widerspruch heraus mit der oben von uns mitgeteilten Angabe bezüglich des 4. und 5. freudenreichen Geheimnisses. Diese Angabe ist entnommen aus einem Kapitel, das dem hier in Rede stehenden Buch angehängt ist. Im Buche selbst aber werden als 4. Geheimnis „die Reinigung Marias und die Darstellung des Knaben Jesus im Tempel" bezeichnet und als 5. Geheimnis: De come se perdiò el Niño Jesus de edad de doce años.

diejenigen bezeichnet, die beim Rosenkranz betrachtet würden.[1]) Gewiß ist, daß damals noch lange nicht überall die gleichen Geheimnisse betrachtet wurden; aber sehr begrenzt muß die Gegend gewesen sein, wo die von Stapleton angegebenen Geheimnisse gebräuchlich waren.

Von Arias hörten wir schon früher (1905 II, S. 344), daß er das jetzige erste freudenreiche Geheimnis in zwei zerlegt, so daß bei ihm für unser fünftes Geheimnis kein Platz mehr bleibt. Er ersetzt aber nicht die Darstellung im Tempel durch die Anbetung der Dreikönige. Seine freudenreichen Geheimnisse lauten also: Verkündigung, Menschwerdung, Heimsuchung, Geburt, Darstellung im Tempel.

In einem oft aufgelegten Gebetbuch von Simon Verepaeus werden als freudenreiche Geheimnisse aufgezählt: die Verkündigung; die Heimsuchung; die Geburt; „die Aufopferung im Tempel und die Beilegung des Namens Jesus", „die Anbetung der Dreikönige, die die Erstlinge der Heiden sind."[2])

Um allen zu genügen, drängt der früher angeführte Bekenner des Glaubens, Thomas Worthington, alle von Anderen gewünschten Betrachtungs-Gegenstände in ein Gesätz zusammen, indem er dem freudenreichen Rosenkranz an dritter Stelle zuweist: „Nativitas Christi Domini cum ejusdem circumcisione, et quomodo Magi eum adoraverunt.". So konnte er das vierte und fünfte freudenreiche Geheimnis unverändert lassen.

Das bereits einmal von uns erwähnte *Manuale continens breve psalterium B. Mariae V.* (Colon. 1615, p. 120) enthält an vierter Stelle die Beschneidung, und an fünfter das Wiederfinden im Tempel. Am Rande des Büchleins stehen neben den Geheimnissen, also untereinander, einzelne Wörter, die den Inhalt der Geheimnisse zusammenfassen. Wenn man die Worte neben einander schreibt, so ergeben sich folgende Gedächtnisverse:

Nuntius, invisit, natus, conciditur, absens.
Hortus, cum flagris, spinae, crux deprimit, efflat.
Surgit, conscendens, aspirat, suscipit, ornat.

1) Promptuariam cathol. in: Opera, Lutet. Paris. 1620, IV. 838. In hoc rosario praecipua redemptionis nostrae mysteria *recolimus*, videlicet . . .

2) In der Ausgabe von Antwerpen 1594 u. d. T.: Thesaurus selectissimarum precum huic tempori congruens et apprime necessarius, p. 76 ff.

Solche Spielereien, die aber vielleicht einigen Nutzen hatten, waren damals nicht selten. Johannes Busaeus, der in seinem *Enchiridion piarum meditationum* die jetzt üblichen Geheimnisse anführt, sucht dieselben durch folgende Verse dem Gedächtnis einzuprägen:

Nuntius, invisens, natus, praesens, reperitur.
Orat, cum flagris, spinas, portat, crucifixus.
Surgens, ascendit, spirans, assumpta, corona.

Das für Studenten geschriebene Büchlein *Exercitium christianae pietatis* (Lovan. Joan. Masius 1607), auf dessen späteren Auflagen (Colon. 1621) sich der Jesuit Peter Eulard als Verfasser bezeichnet, hat an vierter Stelle die Anbetung der Dreikönige, im übrigen genau die jetzigen Geheimnisse.

Entschieden tritt für jene Änderung bezüglich der vierten Geheimnisse Georg Colvenerius ein.[1]) Mit Aufwand von Gelehrsamkeit bemüht er sich darzutun, daß von zwanzig Schriftstellern, die über die Freuden Marias handeln, siebenzehn die Anbetung der hl. Dreikönige zu diesen, den Freuden, zählen, während die Aufopferung im Tempel (richtiger wäre es zu sagen: die Prophezeiung Simeons) gewöhnlich den sieben Schmerzen Marias beigezählt werde. Unde miror, recentiores complures, omisso gaudio in adventu Magorum, ejus loco (*in Rosario*) ponere oblationem Christi in templo. Nach seinem Urteil dürfe jenes Freuden-Geheimnis beim Rosenkranz nicht ausgelassen, noch an seine Stelle jenes andere, das der Schmerzen nicht entbehre, eingesetzt werden.

Es darf uns also nicht auffallen, daß der bereits angeführte Kardinal Bona noch zu seiner Zeit bei der Aufzählung der freudenreichen Geheimnisse an vierter Stelle zwar „die Aufopferung des Knaben Jesus im Tempel und die Reinigung der Jungfrau-Mutter" setzte, aber in Klammern beifügte: „An Stelle dieses Geheimnisses setzen aber Andere die Anbetung der Dreikönige".

Ein französischer Prediger, der Kapuziner François de Toulouse, führte in einer im Jahre 1680 gehaltenen Predigt als freudenreiche Geheimnisse an: die Menschwerdung; die Geburt; die Beschneidung; die Anbetung der Dreikönige; Die Dar-

1) Kalendarium Marianum . . . opus theologicum, historicum et morale. Duaci 1638. Ad 1. Oct. § 3, n. 22 f. (II. 267).

stellung im Tempel.[1]) — Ein sehr später und gewiß vereinzelter Nachzügler war ein Pfarrer vom hl. Kreuz in Metz, N. Thiébault, der noch am Ende des 18. Jahrhunderts als viertes freudenreiches Geheimnis die Anbetung der Dreikönige setzte.[2])

Durch solche Schwierigkeiten hindurch mußten also unsere jetzigen fünfzehn Geheimnisse sich allmählich Bahn brechen. Ziemlich leicht erreichten sie dies in Italien. Außer den bereits namhaft gemachten Vorkämpfern verdienen hier noch folgende eine Stelle. Im Jahre 1573 erschien in Rom eine italienische Unterweisung über die Betrachtung der Rosenkranz-Geheimnisse von dem Jesuiten Loarte, die wiederholt aufgelegt und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde.[3]) Die hier behandelten Geheimnisse sind genau dieselben wie die unserigen. — Im Jahre 1579 gab der Dominikaner Paolino Bernardini, vertrauter Freund des hl. Philipp Neri und entschiedener Verteidiger Savonarolas vor der Kongregation der Kardinäle unter P. Paul IV. ein Schriftchen über die Bruderschaft vom Namen Jesus heraus, in welchem er die fünfzehn Geheimnisse des Rosenkranzes aufzählt: sie sind ganz gleich mit den heute üblichen.[4]) — Dasselbe ist der Fall in dem *Rosario della gloriosissima Madre di Dio*

1) Le Missionnaire apostolique ou Sermons . . . par le P. François de Tholose. Paris, Denys Thierry 1678, tome XI (Des Mystères de la S. Vierge) p. 618 f.: „Les mystères joyeux . . . sont son Incarnation, sa Nativité, sa Circoncision, l'Adoration des Mages et la Présentation au temple, qui tous ont fait la joie du Fils de Dieu et de sa Sainte Mère."

2) Explication littéraire, dogmatique et morale des Evangiles des dimanches, et fêtes principales de l'année en forme d'homilie. Metz 1776. Bd. IV, p. XVIII: „Sous le nom de mystères joyeux nous comprenons l'Annonciation, la Visitation, la Naissance de J. C., *l'Adoration des Mages* et la rencontre de J. C.

3) Istrutione e avvertimenti per meditar i misterii del Rosario della Santissima Vergine Madre. Raccolta per il Rev. P. Gasparo Loarte, Dott. Theologo S. J. In Roma, appresso Justina de Rossi 1573; In Venetia 1583; Romae 1610. Ins französische übersetzt von Mich. Coyssard S. J. Paris 1579; andere franz. Übersetzung von Joh. Bernard; portugiesische 1587; lateinische (aus dem spanischen) von Jo. Busäus S. J. 1598; deutsche 1599; englische.

4) Officio, letanie, capitoli et indulgenze della Compagnia del ss. nome di Dio. Ordinata per il R. P. M. Paulino da Lucca de' Pred. Messi insieme da F. Girolamo Celentano di Sanseuerino del med. Ordine. In Venetia 1577, Bl. 3.

*Mariæ* von *Serafino Razzi* aus dem Jahre 1583. Der Verfasser, der der Lehrer des vorgenannten Paolino da Lucca gewesen war, verfaßte die in diesem Buch enthaltenen Dichtungen über die Rosenkranz-Geheimnisse, wie er selbst in der Vorrede sagt, in den Abruzzen, in der Stadt Penne, wo Bernardini einige Jahre sein fleißiger Mitarbeiter war. Da dieser Aufenthalt Razzi's in Penne in die Jahre 1574—6 fällt, so gehört dieser Zeit auch die Abfassung obiger Schrift an.[1]) In derselben bietet er zu jedem Geheimnis ein Gedicht (in ottava rima), und auch ein Gebet. Den Stoff dazu entnahm er, nach seinem eigenen Geständnis in der Vorrede, aus Ludwig von Granada. Die Geheimnisse, die er behandelt, sind die noch jetzt gebräuchlichen.[2]) — Ein Jahr darauf erschien in Treviso ein Büchlein von P. Peter Franchini a Templo u. d. T.: „Fünfzehn Betrachtungen über die fünfzehn Geheimnisse des Rosenkranzes",[3]) das ebenfalls ganz die gleichen Betrachtungs-Gegenstände enthält. — Im gleichen Jahr 1584 endlich erließ der hl. Carl Borromeus als Erzbischof von Mailand eine Unterweisung über den Rosenkranz, in der er nicht bloß die bereits feststehende Dreiteilung des Marien-Psalters, sondern auch die noch jetzt gebräuchlichen Geheimnisse erklärt.[4]) — Um bis zum Schluß des Jahrhunderts zu gehen, führen wir noch ein kleines Büchlein an, das einen Gelehrten zum Verfasser hat, der es nicht verschmähte, neben seinen großen wissenschaftlichen Werken auch einen kleinen Beitrag zur Frömmigkeit zu liefern. Es ist eine Sammlung von Gebeten, die Alfonso Ciaccone um 1600 veranstaltet hat, und in die er auch die Rosenkranz-Geheimnisse, und zwar die noch jetzt üblichen, aufgenommen hat.[5]) — Damit können

1) *Ferretti*, Fra Serafino Razzi (1531—1611). Firenze 1903, p. 11.

2) Serafino Razzi, Rosario della gloriosissima Vergine Madre di Dio Annocata di tutti i peccatori penitenti Composto nuovamente in Ottava Rima con alcune Annotazioni in prosa. In Firenze, Stamperia del Sermatelli MDCXXXIII.

3) Weitere Auflagen dieses Büchleins erschienen: Trevigi 1589 u. 1599.

4) Acta eccles. mediolanen. II. 945. — Dabei hält der Heilige den alten Gedanken fest, daß die fünf Vater unser eines Rosenkranzes an die fünf Wunden des Heilandes erinnern sollen.

5) Raccolta di varie devotioni, divisa in quattro parti. Data in luce per Alfonso Ciaccone di Baeza, l' anno del Giubileo MDC. In Roma. Appresso Stefano Paolini 1600. (Ist dem Bibliographen Echard unbekannt).

wir die Entwickelung in Italien als abgeschlossen betrachten, obgleich Ausnahmen auch später noch vorkommen, wie wir von Kard. Bona vernahmen.

Für Spanien können wir das 1584 erschienene Rosenkranz-Buch des Dominikaners Johannes Lopez als Abschluß der Entwickelung ansehen. Der Verfasser wurde später Bischof von Crotona in Calabrien, und dann von Monopoli in Apulien. Sein Buch bietet lange Erklärungen über die fünfzehn Geheimnisse, und zwar die jetzigen, die sich einer gewissen Beliebtheit erfreut haben müssen. Denn trotz seines großen Umfangs erlebte das Buch verschiedene Auflagen.[1])

Auch den vorgenannten Ciaccone könnten wir hieher rechnen, denn er war ein Spanier. Um den Italienern seinen Namen Chacon mundgerechter zu machen, hat er ihn in der eben angegebenen Weise geschrieben; in seinen lateinischen Werken nennt er sich Ciaconius. — Statt seiner wollen wir hier aber noch ein spanisches, in Rom im Jahre 1607 gedrucktes Büchlein anführen, das für ein Kolleg in Süd-Amerika bestimmt war. Dieses enthält nämlich auch die Anleitung, die Geheimnisse, und zwar die unserigen, bei jedem Ave Maria auszudrücken, so wie wir es schon früher von Navarrus hörten. Uns ist diese Art geläufig, weil sie in den deutschen Landen stehend geblieben ist. Hier wird diese Anleitung durch die Bemerkung eingeleitet: wenn es beliebe, könne man den Rosenkranz in der Weise beten, wie ein frommer und gelehrter Mann, behufs leichterer Erwägung der Geheimnisse, anrate, nämlich in jedem Gesätz das betreffende Geheimnis den einzelnen Gegrüßet seist du, Maria mit drei Worten anhängen: Den Du, o Jungfrau, empfangen hast; Den Du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast usw. Es muß auffallen, daß diese Bemerkung lateinisch geschrieben ist.[2]) Das zeigt, daß sie aus einem andern Buch abgeschrieben worden ist,

1) Rosario de nuestra Señora. Saragozza 1584; Salamanca 1589; Medina del Campo 1595; Napoli 1608.

2) *Pablino Esteuan*, Manual de oraciones, meditaciones, y auisos. Para ejercicio y prouecho de los Colegiales del Colegio de S. Martin de Lima enel Piru. En Roma 1607. Eigentümlicher Weise heißt es in diesem Buch p. 41: „Ya que se ha de rezar la 3. parte del Rosario, es mas conueniente rezar la corona de 63 *Ave Maria* y 7 *Pater noster* por las muchas indulgencias."

aus dem auch Navarrus diese Art und Weise zu betrachten kannte. Wir werden gleich diese gemeinsame Quelle angeben.

Im nordwestlichen Europa, besonders in Deutschland, wo die Clausulae ihren Ursprung hatten, waren diese so beliebt geworden, daß man sich nicht leicht von ihnen trennen konnte. Beweis dafür sind die vielen von uns angeführten Handschriften und Drucke, in denen sie vorkommen, und die nicht bloß für ihre weite Verbreitung, sondern auch für ihren fleißigen Gebrauch zeugen. Gleichwohl haben wir auch die ältesten Zeugnisse für die fünfzehn Geheimnisse wieder aus Deutschland. Aus dem fleißigen Gebrauch der Clausulae erklärt es sich denn auch, daß die Geheimnisse, als diese nach und nach an ihre Stelle traten, in derselben Weise mit dem Ave Maria verbunden wurden, wie man es früher mit jenen gewohnt gewesen war.

Gleichwohl kommt die erste Erwähnung dieser Anordnung, die dem Schreiber dieser Zeilen als solche bekannt geworden ist, nicht aus dem eigentlichen Deutschland, sondern aus den Niederlanden. Im Jahre 1598 veröffentlichte der Jesuit Thomas Sailly in Brüssel eine Sammlung von Litaneien und Gebeten, in der er folgende „Anleitung den Rosenkranz der allerseligsten Jungfrau Maria oder ihre Krone fromm zu beten" gab.[1] „Wer den Rosenkranz der jungfräulichen Gottesmutter beten will, der spreche zuerst das Vaterunser, und lasse dann 10 Gegrüßet seist du Maria folgen; und wenn er in diesen zu dem Worte Jesus kommt, füge er eines aus den nachstehenden Geheimnissen, auf die einzelnen Gesätze verteilt hinzu, und denke darüber in frommer Erwägung nach." Obgleich unseren deutschen Lesern diese Anordnung durch den täglichen Gebrauch genau bekannt ist, glauben wir doch diese erste Erwähnung derselben hier mitteilen zu sollen. Sie lautet:

*Primum Rosarium gaudiosum:*

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1 | quae | Virgo concepisti Jesum[2] | Sancta Maria, Mater Dei . . . . . nostrae. Amen. |
| 2 | | Visitando Elisabeth portasti | |
| 3 | | Virgo genuisti | |
| 4 | | In templo praesentasti | |
| 5 | | In templo invenisti | |

1) Thesaurus Litaniarum ac orationum sacer. Bruxellae 1598, p. 312 f.

2) Das *quae* und *Jesum* sind offenbare Druckfehler. Das Wort *Jesum* hätte vor die Zahlen gesetzt werden sollen, und *quae* muß *quem* heißen, wie

*Rosarium dolorosum:*

qui pro nobis
- Sanguinem sudavit
- Flagellatus est
- Spinis coronatus est
- Crucem baiulavit
- Crucifixus est.

*Rosarium gloriosum:*

qui
- Resurrexit a mortuis
- Coelos ascendit.
- Spiritum Sanctum misit
- Te assumpsit
- Te in coelis coronavit.

Von hier aus ging dieſe Anleitung ſofort (und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf den Thesaurus litaniarum) über in ein von der marianiſchen Sodalität in Lüttich 1599 herausgegebenes Handbüchlein.[1]) Aus dieſem Handbüchlein wurde ſie aufgenommen in ein weitverbreitetes Gebetbuch, das im Jahre 1608 in Mainz gedruckt wurde.[2]) Damit war die Aufnahme und Verbreitung dieſer Gebetsweiſe in jenen Gegenden geſichert. Auch die beiden vorher genannten Spanier, Navarrus und Eſteban, ſchöpften aus Sailly. Aus Navarrus gingen die 15 Geheimniſſe und die Art, ſie dem Ave Maria beizufügen, wieder in das ſchon einmal erwähnte oft aufgelegte Gebetbuch des Kölner Pfarrherrn Merlo-Horſtius über.[3]) Schon im Jahre 1613 konnte Coppenſtein, dieſer um den Roſenkranz ſo verdiente Schriftſteller, ebenfalls mit Berufung auf Martinus Navarrus, die hier erwähnte Art der Beifügung der Geheim-

---

es auch in der Ausgabe von Colonia Agrip. 1600 (Thesaurus . . . novo ordine dispositus p. 244) u. in der Ausg. von Antwerp. 1609 p. 282 ſteht.

1) Manuale sodalitatis B. M. V. sive exercitium spirituale christianae pietatis. Ex variis Spiritualibus libris ab ipsa Sodalitate collectum. Spätere Aufl. Coloniae 1605. p. 87 (Cap. II. Pars IX): Ad faciliorem mysteriorum considerationem quidam vir doctus et pius insignem modum suggerit, ut ad singulas scil. decades mysterium ipsum cui volumus intendere, in ipsis salutationibus interseratur hoc pacto . . . .

2) Thesaurus precum ac variarum exercitationum spiritualium. Ex probatis Authoribus collectus. Opera PP. Societatis Jesu. Moguntiae 1608, p. 405. Andere Aufl. 1612, p. 438. Die Vorrede iſt geſchrieben Cracoviae 7. Febr. 1607.

3). Paradisus animae Christianae. Edit. altera. Col. Agrip. 1644, p. 469 ff.

nisse zu jedem Ave Maria als durch den Gebrauch erprobt bezeichnen (usu commode venire consuevit). Er erwähnt drei verschiedene Weisen, sich die Geheimnisse beim Beten des Rosenkranzes gegenwärtig zu halten: die erste besteht darin, daß man alle 5 Geheimnisse zusammen vor dem Beginn des Rosenkranzes überdenkt, und sich die einzelnen dann beim Beten der Gesätze gegenwärtig hält, oder auch erst alle mündlichen Gebete verrichtet und dann, zum Schluß, über die Geheimnisse nachsinnt. Die zweite Weise besteht darin, daß man vor jedem einzelnen Gesätz das betreffende Geheimnis überdenkt, und dann im Hinblick auf dasselbe das Vater unser nebst den 10 Ave Maria betet, oder auch erst das Gesätz betet und dann das Geheimnis überdenkt. Die dritte Weise endlich besteht darin, daß man nicht bloß beim Beginn eines jeden Gesätzes sich das betreffende Geheimnis vorhält, sondern die Erinnerung an dasselbe auch in jedem Ave Maria wiederholt. Die erste Weise nennt Coppenstein gut, die zweite besser, die dritte bezeichnet er als die beste. Da er die Geheimnisse durch ein einziges Mittelwort als Zusatz zum Namen Jesu ausdrückt, so lohnt es sich der Mühe, dieselben hier mitzuteilen. Zum freudenreichen Rosenkranz sind diese Mittelwörter: 1. annuntiatus, 2. visitans, 3. natus, 4. praesentatus, 5 inventus; zum schmerzenreichen Rosenkranz: 1. captus, 2. flagellatus, 3. coronatus, 4. crucem bajulans, 5. crucifixus; zum glorreichen Rosenkranz; 1. resurgens, 2. ascendens, 3. Paracletum mittens, 4. assumpta, 5. coronata. Coppenstein fügt hinzu: „Wenn Du diese Gebetsweise nur wenige Tage übst, wirst Du sie so leicht und nützlich finden, daß sie Dir vielfältige und wunderbare Früchte bringt. Es wäre mir lieber, daß Du Dich durch eigene Erfahrung, als durch meine Überredung davon überzeugtest.“[1]) In seinem elf Jahre später erschienenen deutschen Büchlein über den Rosenkranz gibt derselbe Verfasser den gewünschten Zusätzen folgende Fassung: „Zu mitten jedes Ave-Marias, nach diesen Worten: Jesus Christus spreche: im 1. Gesätz: Der verkündiget ist worden; im 2. O heymsuchende; im 3. Der geboren ist worden; im 4. Der auffgeopfert ist worden; im 5. Der im Tempel gefunden ist worden. — Zu den traurigen

1) Clavis praedicandi Rosarium et institutum fraternitatis eiusdem. Col.-Agrip. 1613 (l. I c. 13) p. 210 f.

Geheimnissen: 1. Der gefangen ist worden; 2. Der gegeißelt ist worden; 3. Der gekrönet worden; 4. Der Creutz getragen hat; 5. Der gecreutziget ist worden. — Zu den glorwürdigen Geheimnissen: 1. Der auffersta[n]den ist; 2. Der gehn Himmel gefahren ist; 3. Der den hl. Geist sendet; 4. O gen Himmel aufgenommene; 4. O Du gekrönte." — Coppenstein fügt hinzu: „Diese weiss zu betten und zu betrachten, an dem Rosenkrantz, halte ich für die beste vnd füglichste. Die Ubung macht sie gantz leicht, wie sie ohne das ist." [1])

Solche Vorkämpfer entschieden für die deutschen Lande den Sieg zugunsten dieser Gebetsweise, und damit war doppelt und dreifach der Besitzstand der angeführten fünfzehn Geheimnisse gesichert. Aber auch in den noch nicht erwähnten Ländern, in denen jene Art der Hinzufügung der Geheimnisse keinen Eingang fand, war der Sieg der fünfzehn beim Rosenkranz zu betrachtenden Geheimnisse, und zwar der jetzt üblichen, um diese Zeit entschieden. Für Frankreich erwähnen wir nur noch den Dominikaner Jean de Rechac de sainte Marie, der in seinem um diese Zeit veröffentlichten Rosenkranzbuch diese Geheimnisse zur Betrachtung empfahl,[2]) und für England den Dichter Richard Verstegan, der im Jahre 1604 Gedichte über die uns so wohlbekannten fünfzehn Geheimnisse drucken ließ.[3]) Selbst in chinesischer Sprache wurden um diese Zeit verschiedene Büchlein über die Rosenkranz-Geheimnisse von Missionaren aus dem Jesuiten-Orden gedruckt.[4])

---

1) Kurtzer Bericht von der uhralten vnnd gnadenreichen Bruderschafft dess H. Rosenkrantzes Jesu vnd Mariae. Augspurg 1624, II. Teil, S. 33 ff.

2) Instructions nécessaires aux confrères du saint Rosarie. Paris 1644, p. 43 ff. — Dieselben Geheimnisse werden auch empfohlen in dem Buch des nämlichen Verfassers über *Le Rosaire perpétuel*, das im J. 1642 in Paris schon in 6. Aufl. erschien und dem König gewidmet war.

3) The Fifteen Mysteries of the Rosary of Our Blessed Lady. Whereof the first fire ore Joyful, the second Sorrowful, and the third Glorious. — Diese Gedichte wurden wieder zu Ehren gebracht von Orby Shipley in der amerikanischen Zeitschrift Ave Maria.

4) *(Aleni, Giulio)*, Mei kouei che ou touan tou siang (Bilder der 15 Geheimnisse mit erklärendem Text). — *(Ferreira, Gasp.)* Mei kouei king che ou touan (Betrachtungen über die 15 Geheimnisse). — *(Longobardi,*

Damit können wir die, Schritt vor Schritt von uns verfolgte Entwickelung als abgeschlossen betrachten. Daß der Gebrauch der *clausulae* noch lange anhielt, und daß auch in der Auswahl der fünfzehn Geheimnisse noch später Abweichungen vorkamen, haben wir bereits gesagt.[1])

Diese Abweichungen von der nunmehr feststehenden Betrachtung beim Rosenkranz fanden aber immer weniger Anklang, ja riefen sogar nach einiger Zeit Widerspruch hervor, bis sie endlich von der kirchlichen Behörde selbst als unzulässig bezeichnet wurden.

Wie gesucht oft solche Abweichungen waren, sieht man aus einem Büchlein, das der *Ehrenwerte Hochgelehrte Herr Zacharias Joss, beeder Artzney Doctor, vnd bestellter Physicus der Statt Breysach* ganz am Ende des 16. Jahrhunderts herausgab.[2]) Wenig Vertrauen flößt schon die schwülstige Vorrede ein, in der es heißt: „Also vñ dermassen verworffen, vnd widergedruckt ist worden, das vil herrlicher gelehrter vnnd heyliger Männer mit grosser Müh vnd Arbeyt, in dem sie auff vil vnd mancherley weiss den Rosenkrantz aussgelegt, vmb souil nichts aussgericht haben, das auch bey Catholischen Leuten (welches hoch zu bethauren) diese vbung vñ Andacht nit allein vnderlassen,

---

*Nic.)*, Nien tchou mei siang kouei tcheng (Art und Weise die Geheimnisse des Rosenkranzes zu betrachten).

1) Wir möchten hier noch ein deutsches Lied erwähnen, das sich zuerst in dem Cölner Gesangbuch vom Jahre 1610 gedruckt findet. Die Überschrift daselbst lautet: „*Der gülden Rosenkrantz*. Von den Geheimnussen Jesu Christi unseres Heylands vnd seiner Mutter Mariae kan gesungen oder gebettet werden in Creutzgengen oder anderer zeit, nach eines jeden andacht und gelegenheit, wie folgt: Erstlich sich mit dem H. Creutz bezeichnen, darnach sprechen den Catholischen Glauben, folgens das H. Vatter vnser, vnd zehnmal den Englischen Gruss bis zu den Worten *Jesus Christus*. Darauff allwegen ein verslein auss den nachgeschriebenen beysetzen, vnd also nach zehen Ave Maria widerumb das H. Vatter vnser erholen." Die „Verslein" sind 50 Strophen von je vier Versen, die genau den alten Clausulae entsprechen und sich über die ganze Religions-Geschichte, von der Menschwerdung bis zum Weltgericht, erstrecken. Dieselben sind abgedruckt in Kehrein, Die ältesten kath. Gesangbücher (kath. Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen ꝛc.), Würzburg 1859—63, II. 118 ff.

2) Dess Geistlichen Rosenkrantzs newe vast nutzliche Ausslegung, vnd christlicher Underricht, denselben Andächtig zu betrachten vnd zu Betten. Gedruckt zu Freyburg im Preissgaw, bei Martin Böckler 1596.

sondern auch gar verachtet wirdt. Dann sie jnen wa nit zur Hochfart oder anderen weltlichen sachen gebrauchen, sonst verächtlicher weiss, ein Rabisch Hundschläger x nennen dörffen. Damit aber dises gottselige Werck bey denen, so noch in disem sich vben nit vnderlassen werde, von denen, so es bisshero also verachtet, in grösserm werth gehalten wurde, hab auff verschiner zeit von mir dem Herrn geschehens versprechen für die Hand zunemmen nit vnterlassen wöllen." Die von ihm vorgeschlagene Betrachtung nun besteht darin, bei jedem Ave Maria etwas über die Sünde, den Tod, die Hölle, das Gericht usw. zu beherzigen. Eigens zu dem Zweck hergerichtete Gebetskränze schienen ihm diesen Zweck zu erleichtern. So beginnt er gleich. „Die erst gross Corallen, so mit vilen Farben besprengt, vnd mit dem Buchstaben A. bezeichnet, bedeut die Seele mit Sünden befleckt ... Das erst klein Corallein mit vilen Farben besprengt, vnd mit dem N. bezeichnet, bedeut die grosse un überschwenkliche zahl vnserer sünden ... Das 2. gross Corallein, so bleich vnd Aschenfarb ist, mit dem Buchstaben P. ververzeichnet, stelt vns für die Augen den bleichen Tod ... Die dritt gross Corall, so rot ist vnnd allenthalben Blutfarb, in dem der Buchstab J. verzeichnet, bedeut den zornigen Richter ... Das 4. gross Corall, so schwartz, wie das Bäch, vnnd mit dem Buchstaben J. verzeichnet, stelt vns für die Augen die höllische Finsternis ... Die 5. gross Corall, wo verguldt, vnd mit dem Buchstaben G. bezeichnet, bedeutet die herrlichkeit dess Himmlischen Vatterlandts ..." [1]) Uns erscheinen solche Spielereien geschmacklos, und dem Zweck, dem sie der Vorrede zufolge dienen sollten, durchaus nicht entsprechend. Zu jeder der fünfzig kleinen Korallen wird ein Betrachtungspunkt angegeben, der mit dem im Pater noster (und bei der großen Koralle) angeklungenen und eingeleiteten Gegenstand in Einklang steht.

Der Verfasser erklärt in der Vorrede, daß er diese Arbeit, die er „jetzt gemehrt, vnd gebessert, vnd dasselb dem Herrn

1) Wenn wir uns aufs Raten verlegen wollten, so könnten wir die angeführten Buchstaben der Reihe nach vielleicht so deuten: Anima, Numerus, Pallor, Iudex, Infernus, Gloria. Und eine solche Geheimschrift soll dem Volk die Betrachtung erleichtern!

zu Ehren vnd Gefallen, auch dem guthertzigen Leser zur aufferbawung ins Teutsch hat verfertigen wöllen", „vor etlich Jaren zu Ingolstatt in Collegio Ignatiano ins Latein verfasst hab."

Dieser Arzt ist nicht allein geblieben. — Er kann als das Haupt einer ganzen Schule von Schriftstellern bezeichnet werden, die sich bemühten, mit dem Rosenkranz die Betrachtung über die letzten Dinge oder über die Wahrheiten der geistlichen Übungen zu verquicken.

Als Beleg dafür sei hier ein 16 Blätter großes Schriftchen angeführt, das folgenden Titel trägt: Rosarios de mucha devocion contra los peccados veniales y mortales: y de la contricion, y muerte. Compuestos por un Padre de la Compañia de Jesus. En Barcelona 1631. Die beiden ersten der in diesem Schriftchen enthaltenen „Rosenkränze" haben vor jedem der fünfzig Ave Maria einen Betrachtungspunkt über die angedeuteten Gegenstände, Sünde, Reue, Tod. In zwei weiteren „Rosenkränzen" treten fünfzig Betrachtungspunkte an die Stelle der Ave Maria. So nützlich auch solche Andachten sein mochten, so durfte ihnen doch, selbst damals nicht mehr, der Name Rosenkranz gegeben werden.

Im Anfang des folgenden Jahrhunderts rief die immer wieder auftauchende Übung, dem Rosenkranz Betrachtungspunkte über den Tod und die letzten Dinge und über andere religiöse Wahrheiten beizufügen, von Seiten der hl. Kongregation der Ablässe die Entscheidung hervor, daß man in dieser Weise die für das Beten des Rosenkranzes verliehenen Ablässe nicht gewinne, daß überhaupt jede Abweichung von den gewöhnlichen Geheimnissen den Verlust der Ablässe nach sich ziehe.[1]) Soviel stand ja auch schon seit den Tagen des hl. Pius V. fest, daß der Rosenkranz zu verrichten ist „cum certis meditationibus totam eiusdem Domini Jesu Chrsiti vitam demonstrantibus."[2])

---

1) *An qui SS. Rosarium B. M. V. recitant, omissa consueta meditatione Mysteriorum humanae reparationis, et illorum vice mortem, aut cetera novissima, vel alia pia et religiosa meditantur, indulgentias a summis Pontificibus concessas pro recitatione Rosarii lucrentur?* S. C. die 6 aug. 1726 respondit: *Non lucrari.*

2) *Consueverunt* d. d. 17. sept. 1569. Es verdient noch hervorgehoben zu werden, daß in dieser Bulle nicht von Betrachtung im Allgemeinen und auch nicht von 50 oder 150 verschiedenen Betrachtungspunkten (clau-

Werfen wir zum Schluß einen Rückblick auf den dargestellten Entwicklungsgang unserer Andacht, so können wir denselben kurz so zusammenfassen.

1. Im Anfang des 15. Jahrhunderts (um 1410) führte ein deutscher Kartäuser, Dominikus Pruthenus, den Gebrauch ein, zu jedem der 50 Ave Maria des Rosenkranzes eine religiöse Wahrheit zu betrachten. Diese Hinzufügung von Betrachtungspunkten zu jedem einzelnen Ave Maria des Rosenkranzes erfreute sich bald einer solchen Beliebtheit, daß sie bis gegen 1600 in ganz allgemeinem Gebrauch blieb, und sich noch weit bis ins 17. Jahrhundert hinein erhielt.

2. Da im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, besonders durch die Bemühungen des sel. Alanus de Rupe, die 50 Ave Maria des Rosenkranzes in Nachahmung des Psalters allmählich auf 150 vermehrt wurden, so wurde auch die Zahl der Betrachtungspunkte um diese Zeit von 50 auf 150 vermehrt.

3. Nachdem der Gedanke des „marianischen Psalters" nun einmal zum Durchbruch gekommen war, so drängte sich für ihn in Nachahmung des Davidischen Psalters und in Erinnerung an die frühere kürzere Übung, eine Dreiteilung wie von selbst auf;[1])

---

sulae) die Rede ist, sondern von Geheimnissen, die je einem Gesätz (oder Zehner von Ave Maria) entsprechen. Es wird nämlich der Rosenkranz als ein Gebet erklärt, das sich zusammensetze aus 150 englischen Grüßen „et oratione dominica ad quamlibet decimam cum certis meditationibus . . . interposita." Also jedem Zehner, der durch ein Vater unser eingeleitet wird, entspricht eine Betrachtung über das Leben des Herrn. Dann wird noch ein Ablaß verliehen für jene Tage, „in quibus sacra ipsius Rosarii mysteria recensentur." Das kann sich nicht auf clausulae beziehen, sondern nur auf 15 Geheimnisse in unserm Sinne.

1) Die ersten päpstlichen Aktenstücke, in denen die Dreiteilung des marianischen Psalters erwähnt wird, sind: Leo X. „Pastoris aeterni" vom 6. Okt. 1520: „pro qualibet quinquagena praefati psalterii"; Hadrian VI. „Illius qui" vom 1. April 1523: „unam quinquagenariam rosarii sive psalterii nuncupatam." Dieses wurde wiederholt von Clemens VII. „Considerantes" vom 4. April 1524 und „Ineffabilia" vom 23. März 1530. In der Bulle „Etsi temporalium" vom 8. Mai 1534 desselben Papstes heißt es: „. . . rosarium, in tres partes illud dividendo, id est in tres quinquagenas." — Der Cardinal-Legat Aegidius von Viterbo sagt schon in einem Aktenstück vom 25. Jan. 1519 (aus Zaragoza): „psalterium, quod ter quinquagies angelicam salutationem, ter quinquies dominicam orationem continet."

und wie man in den dreimal fünfzig Psalmen einen verschiedenen Gedankengang wahrzunehmen glaubte, so legte es sich von selbst nahe, mit den drei Teilen des Rosenkranzes drei verschiedene Betrachtungs-Reihen zu verbinden.

4. Diese drei Gedankenreihen waren bald gefunden in den unter sich so verschiedenen Geheimnissen der Menschwerdung, des Leidens und der Verherrlichung des göttlichen Heilandes, die bildlich und sinnbildlich durch die Farben weiß, rot, golden dargestellt worden. Diese Farben heben sich zuerst, noch ziemlich dunkel, ab in der deutschen Bearbeitung des Alanus, dann schon deutlicher in der Darstellung des Felix Fabri, am deutlichsten aber unter den alten Schriftstellern in Johannes von Lamsheim.

5. Da es nicht möglich war, den Rosenkranz stets mit zu Hülfenahme eines Buches zu lesen, und da die 150 verschiedenen Betrachtungspunkte zu mannigfaltig waren, so drängte sich die Notwendigkeit einer Vereinheitlichung und einer Erleichterung für das Gedächtnis geradezu auf. Aus diesem Bedürfnis wuchs die Übung heraus, zu jedem Zehner von Ave Mariä, oder zu jedem Gesätz, einen einheitlichen Punkt aus der Erlösungs-Geschichte zu betrachten.

6. Diese fünfzehn „Geheimnisse", entsprechend den vorerwähnten drei Gedankenreihen, eingeteilt in freudenreiche, schmerzenreiche und glorreiche, begegnen uns zuerst (vielleicht 1481 in Italien, dann sicher) 1483 in Deutschland, 1488 in Spanien.

7. Von da ab bis gegen 1600 hatte diese neue Art der Betrachtung nicht bloß den Wettstreit mit der in Besitzstand befindlichen ältern Weise (der 150 clausulae) zu bestehen, sondern mußte sich auch in sich selbst bezüglich der Auswahl der sogen. „Geheimnisse" erst befestigen.

8. Von 1600 ab ist der Sieg dieser Betrachtungsweise beim Rosenkranz über andere allenthalben entschieden. Ein Jahrhundert später wurden Abweichungen von derselben mißbilligt und abgelehnt.

# IV.

# Literatur.

**Koch**, Dr. Anton, **Lehrbuch der Moraltheologie.** XIV u. 654 S. Freiburg 1905, Herder. *M.* 10.50, geb. *M.* 12.—.

Im Jahre 1899 setzte das apologetische Institut an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. d. Schweiz unter anderem einen Preis von 2000 fr. aus für ein Handbuch der Moraltheologie, „darin gedrängt im Anschluß an die bewährten philosophischen und theologischen Grundsätze der katholischen Schulen, wenigstens den Hauptzügen nach die wichtigsten Zeitfragen behandelt werden, mit denen die Moraltheologie bekannt machen soll, . . . , also die strittigen Fragen auf den Gebieten des Staats- des Kriminalrechts, der öffentlichen Sittlichkeit und Kultur, der Ästhetik, der Pädagogik, der Psychologie und Psychiatrie u. dgl." Das Lehrbuch von Koch wird auch in dieser Hinsicht den Ansprüchen unserer fortgeschrittenen Zeit gerecht und zwar in einer Weise, mit der wohl alle im Wesentlichen einverstanden sind. Allerdings ist manches etwas summarisch behandelt. Was sonst noch an dem Werk als besonderer Vorzug in die Augen springt, ist die positive Würdigung der Bedeutung der Tugenden und Gebote, welcher der Verfasser eine verständnis- und liebevolle Aufmerksamkeit zuwendet, nebst der Widerlegung der Einwände, die in dieser Beziehung erhoben wurden, ferner die Ausscheidung alles dessen, was dem Kirchenrecht und der Pastoral zuzuweisen ist, endlich der Umstand, daß manche Partien wie von selbst apologetisch wirken. Wer z. B. die Ausführungen über die „Pflichten in bezug auf die Leibespflege" (S. 234—252), die positiven und negativen „Pflichten in bezug auf Leben und Gesundheit" (S. 252—264), „die pflichtmäßige Sorge für die geistige Selbstbildung (S. 264—268) liest, wird an die Berechtigung der Vorwürfe der „Kulturscheu", der „Weltflucht" und des übertriebenen Aszetismus gegen die katholische Sittenlehre nicht glauben. Überaus dankenswert ist die reiche Literaturangabe, die es namentlich dem Anfänger ermöglicht, sich über Fragen, die ihn besonders interessieren, ausführlich zu orientieren (vgl. z. B. die Literaturangabe zu den Paragraphen über den Aberglauben, insbesondere zu den Erörterungen über Hypnotismus und Spiritismus).

Einige Wünsche möchten wir äußern bezüglich der allgemeinen Moral. In der Darstellung des positiven göttlichen Sittengesetzes (S. 52 ff.) wäre wohl ein Eingehen auf den Vorwurf der Heteronomie am Platze gewesen, der ja gerade in Hinsicht auf das positive göttliche Gesetz erhoben wird und den z. B. auch Herrmann noch in der neuesten Auflage seines Buches „Römische und evangelische Sittlichkeit" in aller Schärfe wiederholt. In die Erörterungen über das Motiv der christlichen Pflichterfüllung (S. 85) würde sich leicht und gut eine Besprechung des Verhältnisses, das zwischen dem höchsten Zweck unserer Handlungen (Betätigung der Liebe zu Gott) und den immanenten und näheren Zwecken besteht, einfügen lassen, zumal man gerade in der Beziehung unseres sittlichen Handelns auf Gott eine Vernachlässigung des Gegenstandes der Handlungen erblicken will. Wenn S. 9 gesagt wird: „Das Ziel der Moral ist somit die ewige Glückseligkeit," so könnte mancher darin das Zugeständnis des Eudämonismus erblicken. Das Ziel der Moral ist die ewige Vollkommenheit und die in und mit ihr gegebene Glückseligkeit. Auf S. 5 wird mit Recht die höhere Kraft der christlichen Sittenlehre gegenüber der philosophischen Ethik behauptet. Weitverbreitete Einwände gegen diese Behauptung und Scheingründe für das Gegenteil erheischen ein näheres Eingehen auf diesen Punkt.

Wenn jedoch der Verfasser der Ansicht sein sollte, daß derartige Erörterungen der Moralphilosophie oder der Apologie zuzuweisen sind, so wäre wohl nichts dagegen einzuwenden.

Akatholische Blätter („Kölnische Zeitung", Freitag den 15. Dez. 1905 Nr. 1309) wollten in vielen Punkten einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Koch und den meisten anderen katholischen Moraltheologen konstatieren. Die „Köln. Volkszeitung" führte diese Behauptung auf das rechte Maß zurück (21. Dez. 1905 Nr. 1060). Es ist ihr in allen Punkten beizupflichten. Koch steht so wenig auf einem anderen Standpunkte als jene, daß er seine Ansichten öfters mit kürzeren oder längeren Zitaten aus anderen, etwa aus Cathrein oder Göpfert, wiedergibt. Vielleicht wollte er dadurch Mißverständnissen der genannten Art von vornherein vorbeugen. Auf den älteren Linsenmann nimmt er noch mehr Bezug. Er befindet sich „vielfach im Verhältnis dankbarer Abhängigkeit" zu ihm (Vorwort).

Mainz. Ph. Kneib.

**Die Parabeln des Herrn** in Homilien erklärt von Dr. Jakob Schäfer, Professor der neutestamentlichen Exegese am bischöfl. Klerikalseminar zu Mainz. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. XII u. 564 S. Freiburg, Herder 1905. *M.* 5.—, geb. in Leinwand *M.* 6.—.

Wie die Vorrede bemerkt, ist das Buch eine Frucht mehrjähriger wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Parabeln des Herrn. Dieselben werden in 61 Homilien, die der Verfasser fast alle als Fasten- und Festpredigten gehalten, auf wissenschaftlicher Grundlage in leicht verständlicher Disposition und edler, volkstümlicher Sprache dem Leser zum Verständnis gebracht. Der eigentliche Gegenstand, gleichsam der Kern aller Gleichnisse ist „das Gottesreich" — das Gottesreich in, um und über uns. Die Fülle von Gnade und Wahrheit, welche dieses Gottesreich in sich birgt, dem Geist der Menschen nahe zu bringen, in ihre Herzen einzupflanzen: das bezwecken die Gleichnisse des Herrn.

Die Lehre vom Gottesreich stellt der Verfasser auf Grund der Parabeln in 5 Büchern dar. Das erste behandelt „die messianische Zeit — eine neue Zeit" — neu wegen des Lehrers der alle früheren Lehrer an Erhabenheit und Weisheit unendlich übertrifft; neu wegen der Lehren, die er predigt, und wegen der Forderungen, die er stellt; neu ist der Geist, den er dem neuen Bunde einflößt, welcher ist der Geist der Kindschaft Gottes, im Gegensatz zum Geiste des alten Bundes, welcher ist der Geist der Knechtschaft des Gesetzes. Hier werden erklärt die Gleichnisse vom Flickstück und Kleid, von den alten Schläuchen und dem neuen Wein, von den Freunden des Bräutigams, von dem, was zum Munde eingeht, aber den Menschen doch nicht verunreinigt.

Das zweite Buch behandelt „den Anfang der neuen Zeit." In der Parabel von der Türe zur Hürde tritt uns der Erlöser als Begründer des Gottesreiches vor Augen. Seine Erlöserliebe enthüllt er in den Gleichnissen vom guten Hirten, dem verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Sohn ꝛc. — Seine Tätigkeit zur Begründung des Gottesreiches enthüllen die Gleichnisse vom Sämann, von der sproffenden Saat, vom Starken und Stärkeren und von der Stadt auf dem Berge. — Israels Widerspruch gegen das Gottesreich und die Berufung der Heiden erscheint in den Gleichnissen von den eigensinnigen Kindern, vom unfruchtbaren Feigen-

baum, vom großen Abendmahl, vom Hochzeitsmahl des Königssohnes, vom Blinden und Blindenführer und von den gottlosen Winzern.

Das dritte Buch handelt von „den Aufgaben und Pflichten der neuen Zeit". Die Gleichnisse: der weise und törichte Bauherr, die kostbare Perle, der verborgene Schatz, die ungleichen Brüder, Weg und Tor des Verderbens, Pfad und Pforte des Lebens, von dem der die Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut, das Streben nach den ersten Plätzen — diese Gleichnisse belehren uns über die Pflicht, das Gottesreich uns anzueignen. — Andere Gleichnisse betreffen unsre Pflichten gegen Gott, insbesondere die Gebetspflicht, und gegen unsre Mitmenschen, besonders die barmherzige Nächstenliebe. Welchen Wert wir den irdischen Gütern beilegen und wie wir sie gebrauchen sollen, zeigen uns der ungerechte Verwalter, der reiche Tor, der Prasser und der arme Lazarus.

Das vierte Buch handelt vom „Ablauf der neuen Zeit." Die Schicksale des Gottesreiches, sein Wachstum, seine Hindernisse und Feinde offenbaren sich in den Parabeln vom Senfkörnlein, vom Sauerteig, vom Unkraut und vom Fischnetz. — Beruf und Schicksal der Jünger, ihre Eigenschaften als Vorsteher werden gekennzeichnet in den Parabeln vom Turmbau, vom Salz der Erde, vom Meister und Jünger, Herrn und Knecht, Lehrer und Hausvater. — Das gewissenhafte Harren auf das Kommen des Herrn ist geschildert in den Gleichnissen vom wachenden Knecht, vom Dieb in der Nacht, und von den klugen und törichten Jungfrauen.

„Die Vollendung der neuen Zeit" ist Gegenstand des fünften Buches. Das Kommen des Gottesreiches und die große Scheidung beim Weltgericht ist angedeutet durch den Feigenbaum, das Unkraut unter dem Weizen und den Hirten, der die Böcke von den Schafen scheidet, die ewige Vergeltung im Gottesreich aber durch die Arbeiter im Weinberg und die anvertrauten Talente.

Diese neue und wohldurchdachte Gruppierung der Parabeln empfiehlt sich ebenso wie ihre Erklärung und Anwendung in den einzelnen Homilien. Die Einleitungen derselben wecken das lebhafte Interesse der Zuhörer. In der Ausführung werden die verschiedenartigsten Punkte der Glaubens-, Sitten- und Sakra-

mentenlehre in klarer, und herzlicher Sprache erörtert. Wohltuend wirkt das gänzliche Fehlen alles Gepränges mit Gelehrsamkeit; die solide theologische Wissenschaft des Verfassers verrät sich aber in der ganzen Eigenart, womit das Werk durchgeführt ist. Für die Praxis wäre es erwünscht, wenn in einer neuen Auflage das Verzeichnis der Sonn- und Feiertage beigefügt würde, an denen die in den Homilien erklärten Parabeln vorgelesen werden. Um so leichter wird sich dann der Wunsch des Verfassers erfüllen lassen, „daß das Buch den Arbeitern im Weinberg des Herrn in Ausübung ihres Predigtamtes nützliche Dienste leiste, und daß es auch den Weg zu manchem Laien finde, der gern einmal in stillen Mußestunden seine Seele aus dem Geräusch der Welt zu aufmerksamer Betrachtung jener wundervollen Gemälde führt, die der Heiland mit göttlicher Meisterschaft zu unserm Heile entworfen hat." X.

---

**Beati Petri Canisii** societatis Iesu **epistulae et acta.** Collegit et adnotationibus illustravit *Otto Braunsberger* eiusdem societatis sacerdos. Volumen quartum 1563—1565. Cum approbatione Revmi Archiep. Friburg. et super. ordinis. Friburgi Brisgoviae. Sumptibus, Herder, 1905. 8°. (LXXXII et 1124) ℳ 30.—.

Dem dritten Bande habe ich eine ausführliche Besprechung in dieser Zeitschrift gewidmet (1901. I. 156—170). Bedächtig aber sicher schreitet das monumentale Werk seiner Vollendung entgegen und ist heute der Erreichung seines Zieles um ein bedeutendes näher gebracht. Mühevolle Reisen durch Deutschland bis zum fernen Krakau, unabläßige Studien in den vornehmlichsten Büchereien und Archiven Europas führten neben der freundwilligen Beihülfe für gleiche Ideale begeisterter Männer zu vielen neuen Canisius-Funden. Diese dienen zur Vervollständigung des lieblichen Charakterbildes des Seligen, welches die kundige Hand des Herausgebers aus schwachen Umrissen immer deutlicher vor unsern Augen sich entwickeln läßt und befestigen immer tiefer die Überzeugung, daß Canisius den hervorragendsten Gestalten der Kirchengeschichte des sechszehnten Jahrhunderts beizuzählen ist. Nicht in rohem Zerstören, sondern im Erhalten und Fortbilden desjenigen, was seine Väter im Glauben dem für Kirche und Vaterland begeisterten Manne überliefert, hat seine Größe bestanden, von welcher die vier Canisius-Bände einen ebenso erhebenden wie gewaltigen Begriff erzeugen.

In der gelehrten Einleitung verbreitet Braunsberger sich über die Herkunft, Zahl und Bedeutung der neuen Urkunden. Er liefert 449 Canisiusbriefe, von denen 209 von und an Canisius geschrieben sind, dazu kommen noch 200 Monumenta und Acta. Auf diese letzteren möchte man besonderen Wert zu legen sich gedrängt fühlen, weil hier dritte Personen zu Wort gelangen und für des Seligen preiswürdiges Wirken helles und wahres Zeugnis ablegen. Den Löwenanteil darunter besitzen diejenigen Acta, welche des Canisius Tätigkeit als Kanzelredner und Seelsorger in Augsburg, sowie seine Beziehungen zum dortigen Domkapitel, die nicht immer ungetrübt waren, beleuchten. Der Sprachgattung nach gehören von den Briefen und Dokumenten 283 dem lateinischen, 244 dem italienischen, 39 dem deutschen, 21 dem spanischen Idiom an. Weil die gelehrte Welt den Wert von Veröffentlichungen wie die vorliegende nach der Zahl bisher ungedruckter Schriftstücke zu bewerten pflegt, so sei angemerkt, daß von den Briefen 340, von den Monumenten 140 bisher nicht gedruckt waren. Ferner ist zu beachten, daß der Verfasser aus wichtigen in der Vorrede (XXII) dargelegten Gründen das in den drei ersten Bänden befolgte System, die fremdländischen Aktenstücke in lateinischer Übertragung unter dem Texte wiederzugeben, beseitigt und es bei den Urtexten bewendet sein läßt. Mag der Kreis der Leser sich damit vielleicht verengern, so werden nicht wenig andere ideale Vorteile errungen. Über die technische Vollendung, welche auch dem Gegner seine ungeteilte Bewunderung abringen muß, braucht hier kein Wort verloren zu werden. Da gibt es kein Schriftstück, welches ohne gelehrten Kommentar bliebe. Neben kritischen Bemerkungen im engern Sinne des Wortes werden Excurse in die Gebiete der Dogmatik, des Kirchenrechts und der Patrologie dem Leser dargeboten. Und was die Literatur über die zeitgenössische Geschichte des seligen Canisius betrifft, so imponiert der Herausgeber durch umfassende Gelehrsamkeit, wie durch jene, ebenso gesunde als vornehme Kritik, welche den wissenschaftlichen Gegner überführt, zugleich aber auch überzeugt und gewinnt. Das Register 1057—1124 stellt schon für sich allein eine Leistung unsäglicher Mühe dar, während der Druck in philologischer Akribie erglänzt.

Zwar sind es nur die beiden Jahre 1563 und 1564, nebst dem Monat Januar 1565, auf welche die umfangreichen Ur-

kunden des vierten Bandes sich verteilen. Aber gerade in diese Zeit drängen sich hochwichtige Ereignisse zusammen, in deren Entwicklung Canisius machtvoll und erfolgreich eingegriffen hat. Die Bemühungen Kaiser Ferdinands I., das in seinem letzten Jahre stehende allgemeine Konzil von Trient für seine Reformideen zu gewinnen, die deutsche Kelchbewegung, welche von Tag zu Tag stärker ihren zweideutigen Charakter enthüllte, sodann eine im Schoße des Tridentinums sich erhebende papstfeindliche Richtung und die an die Ehegesetzgebung der Kirchenversammlung und die erhitzten Debatten über Reform sich anschließende Erregung der Geister nahm des Seligen angestrengteste Tätigkeit in Anspruch. Für viele Gebiete der wissenschaftlichen Theologie kommen hier in Betracht jene fünfzehn Fragen, welche Kaiser Ferdinand I einer Kommission von Sachverständigen 1563 mit Bezug auf seine Konzilswünsche vorlegte, samt der Antwort des Canisius. Zum Teil sind das Fragen, welche sich aus der Stellung des römischen Kaisers zur Kirche ergeben. Andere besitzen dauernde Bedeutung, was demnach ebenfalls von den Antworten des Seligen gilt. Statt in die Einzelheiten einzugehen, welche doch nur ein unbestimmtes Bild von der Wichtigkeit der Sache zu liefern vermöchten, wünsche ich einen Hauptzug zu betonen, welcher hier besonders, aber auch sonst auf beinahe jeder Seite dieses Bandes unwiderstehlich dem Leser sich aufdrängt. Canisius steht da als felsenfeste Stütze der Autorität des apostolischen Stuhles. Und neben ihm strahlt in dem nämlichen hellen Glanze der Bischof von Ermeland, der Kardinal Hosius, einer der Präsidenten der Kirchenversammlung von Trient. Rührend erscheint in dem regen Briefwechsel die beide ideale Männer miteinander verbindende Freundschaft, welcher Canisius durch Zusendung von Büchern von der Frankfurter Messe und durch genaue Mitteilungen über die Stimmung der Geister in Deutschland während des Konzils Ausdruck verlieh, während Hosius durch Ausbreitung der Gesellschaft Jesu im Osten des Reiches diese Gesinnung ehrte.

Eingehend würdigt Braunsberger zwei von der neuzeitlichen Geschichtschreibung gegen Canisius erhobene Vorwürfe: Verrat von Amtsgeheimnissen und Annahme von Bestechungen. Ein Schauder befällt denjenigen, welcher den Seligen in den drei ersten Bänden kennen gelernt, indeß alsbald atmet man auf, nach-

dem man die ebenso schlichten und naturgetreuen, wie gelehrten und überzeugenden Gegengründe des Herausgebers empfangen. Auch sonst weist Braunsberger falsche Ansichten über den Einfluß seines Ordens auf das Konzil von Trient zurück. Zugleich nimmt er dabei unbefangen Veranlassung, irrtümliche Auffassungen des berühmten Lainez, wie die Leugnung der Gewalt der Kirche, clandestine Ehen für ungültig zu erklären, und seine Forderung von überwiegender Stimmenmehrheit in allgemeinen Konzilien für die Gültigkeit dogmatischer Beschlüsse abzuweisen.

Auch als Vorsteher der deutschen Ordens-Provinz hat Canisius in diesen Jahren bedeutende Leistungen aufzuweisen. Geradezu staunenerregend erscheint seine Tätigkeit als Beichtvater und Kanzelredner. Zu seinen Beichtkindern aus vornehmem Stande gehören die Töchter Kaiser Ferdinands I., unter ihnen an erster Stelle die Erzherzogin Magdalena, welche Pius X. 1905 in die Zahl der Ehrwürdigen aufgenommen hat. Welchen Wohlgeruch der Tugend atmen nicht die Canisius-Berichte über sie, von der er einmal bemerkt, sie zeige einen „animo heroico et immobile circa le cose de la religione“ (582). Und als Prediger sucht der Selige auch in dieser Zeit seines Gleichen, wenn man erwägt, daß er vom 1. Januar 1563 bis 31. Januar 1565 während seines Aufenthalts in Augsburg gegen 210 mal hier die Domkanzel bestiegen hat. Die Skizzen seiner Vorträge aber zeigen, daß er das Evangelium predigte, und zwar das alte, echte, von den Vätern überkommene, mit einer Salbung, welche sogar in dem dürren Gerippe der Entwürfe sich nicht verleugnet.

Diese Mitteilungen genügen. Das Buch selbst muß gelesen und genossen werden. Ein Strom lebendigen Wassers ergießt sich aus ihm. Hochwissenschaftliche Werke wie das Vorstehende können und werden ihrer Natur gemäß nur einen beschränkten Leserkreis sich erringen. Um so rückhaltslosere Anerkennung verdient der hervorragende Verlag von B. Herder in Freiburg, welcher den Druck der Canisius-Urkunden mit so viel Bereitwilligkeit übernommen hat.

Aachen. A. Bellesheim.

**Consuetudines Monasticae.** Vol. II: Consuetudines Cluniacenses antiquiores nec non consuetudines Sublacenses et sacri specus nunc primum ed. *Bruno Albers*. Cong. Casinensis presbyter et monachus. Typis. Montis Casini 1905. XVI u. 240. 4°. ℳ 10.—

Albers, Bruno O. S. B., Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X bis XII Jahrhunderts. München, Leutner 1905. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar in München. II. Reihe, Nr. 8.) ℳ 3.20.

Dem ersten Bande der Consuetudines monasticae (1900), welcher die C. Farfenses enthält, läßt jetzt der gelehrte deutsche Benediktiner, der nunmehr dem Mutterkloster Monte Cassino angehört, im zweiten Bande zwei Rezensionen der C. Cluniacenses antiquiores aus dem Casanatensis 54 B. u. Cod. Barberini XI, 120 (jetzt Codex Vatic. lat. 477), die C. Sigiberti abbatis aus Clm. 14765, die C. Sublacenses aus Hss. von Subiaco u. München und endlich ein Officium parvum s. Benedicti aus Clm. 4927 folgen. Die sorgsam vorbereitete Textausgabe begleitet der Herausgeber mit einem kritischen Apparate und mit sachlichen Erklärungen und in dem kurzen Vorwort teilt er knapp das Notwendigste über die Hss. mit, verweist aber dabei auf das oben an zweiter Stelle notierte Buch. Die neuen Publikationen Albers sind für die innere und äußere Geschichte des Benediktiner-Ordens von großer Bedeutung. Denn die Consuetudines sind die Normen für die Klosterdisziplin und für die gottesdienstlichen Funktionen. Der Nachweis ihrer Entstehung, Entwickelung und ihres Zusammenhanges unter einander bietet darum die wertvollsten Anhaltspunkte für die Geschichte der einzelnen Klöster und der klösterlichen Reformen, die seit dem Abte Benedikt von Aniane in Deutschland, Frankreich und Italien wiederholt versucht und ausgeführt wurden. An Hergotts Vetus disciplina monastica besitzen wir eine Darstellung der älteren Klosterdisziplin; es stehen auch darin einige ältere Consuetudines und die Cons. Hirsaugienses; auch in neuerer Zeit sind einige C. ediert worden; indessen fehlte bisher immer noch eine kritische Ausgabe der älteren C. und eine Untersuchung über das Abhängigkeitsverhältnis derselben unter einander. Beides liefert nun in den beiden genannten Büchern Albers, der sich dadurch Anspruch auf den Dank nicht nur seiner Ordensgenossen, sondern der Geschichtsforscher überhaupt erworben hat.

Die kritischen Untersuchungen sind eine außerordentlich mühe-

volle Arbeit, die dem Scharfsinn und der Belesenheit Albers ein glänzendes Zeugnis ausstellt. Ob jedes Resultat derselben einwandfrei ist, mag dahingestellt bleiben; im allgemeinen darf man dem gelehrten Forscher zustimmen. Wir würden den uns vergönnten Raum überschreiten, wenn wir im Einzelnen dem kritischen Beweisgange folgen wollten; wir begnügen uns daher denselben kurz zu skizzieren. Zunächst zeigt A. unter Wiederaufnahme einer Mabillonschen These, daß der Abt Euticius, dessen Nacheiferer die Mönche von Baume waren, identisch sei mit dem Abte Benedikt von Aniane, welcher das Kloster an der Inde (Cornelimünster) leitete. Aus Baume aber stammte Odo, der zweite Abt von Cluni. Die Reformklöster von Brogne, Baume, Cluni und Fleury hatten im 10. Jahrhunderte eine fast gleiche, gemeinsame Observanz. A. führt dieselbe auf Benedikt von Aniane zurück und zwar mit Gründen, gegen welche sich kaum etwas Stichhaltiges einwenden läßt. Woher hat nun Benedikt von Aniane die Normen zu seiner Observanz hergenommen? A. macht wahrscheinlich, daß Cod. Casan. 54 B in dem ersten Teile der Cons. in Monasterio (II, 1—24) eine sehr alte Cons. bietet, die in Cluni schon 930 bekannt war. Dieser ältere Teil ist aber, wie A. weiter zeigt, vor 817, vor Benedikt von Aniane und zwar im Süden abgefaßt; er stammt nachweislich aus Monte Cassino. Da er nun in Cluni um 930 sicher bekannt war, Clunis Reform aber mit Benedikt von Aniane zusammenhängt, so glaubt A. schließen zu dürfen, daß der ältere Teil der Cons. des Cod. Casan. 54 B. auch Benedikt bekannt gewesen ist. Daraus und aus einem älteren Ordo conversationis monasticae (Ordo qualiter), der früher mit Unrecht Benedikt von Aniane selbst zugeschrieben wurde, hat letzterer die Satzungen für sein Mutterkloster entnommen. Das alles weist A. durch eine mühevolle Vergleichung der liturgischen Bestimmungen der verschiedenen Cons. nach, stellt aber zugleich fest, daß die Regelung der andern Gewohnheiten auf die Capitula Ludovici v. J. 817 zurückzuführen ist. Sonach muß die Reform Benedikts als ein Zurückgehen auf alte, der Zeit des großen Patriarchen von Monte Cassino, oder doch wenigstens den ältesten Traditionen des Mutterklosters nahestehenden Klosterordnungen betrachtet werden. Ein graphisches Schema veranschaulicht das Verhältnis der von A. publizierten und besprochenen handschriftlichen und gedruckten Consuetudines. —

Die Ausstattung des in der Offizin von Monte Cassino gedruckten 2. Bandes ist vortrefflich; die „Untersuchungen" leiden an lästigen Druckfehlern, für die wir nicht den, weit vom Druckort entfernt lebenden Verf., sondern den Korrektor der Erlanger Druckerei (Junge u. Sohn) verantwortlich machen wollen.

München. Adolph Franz.

---

**Illustrierte Weltgeschichte** in vier Bänden. Herausgegeben von Dr. S. Widmann, Dr. P. Fischer und Dr. W. Felten. Mit über 1200 Textabbildungen und über 120 Tafelbildern und Beilagen. München, Allgemeine Verlags-Gesellschaft m. b. H. Vollständig in 40 Lieferungen zu je ℳ 1.—. 1905.

Die Herren Widmann, Fischer und Felten, hervorragende Leiter und Lehrer an Gymnasien, sind eben daran, mit obigem Werke den deutschen Katholiken eine mit Bildern reich ausgestattete Universalweltgeschichte auf streng wissenschaftlicher Grundlage in volkstümlicher, vornehmer Sprache zu bieten. Wenn die Verfasser sich derart die Arbeit teilen, daß Widmann im 3. und 4. Bande die neue und neueste Zeit, Fischer im 1. Bande das Altertum und Felten im 2. Bande die Zeit von der Geburt Christi bis zur Entdeckung einer neuen Welt schildert, so sind sie geeint in der Weltanschauung. Letztere wird in der Ankündigung des Werkes in folgenden Worten ausgesprochen: „Wie das Leben des Einzelnen getragen ist von seiner Freiheit, seiner Selbstbestimmung und von der Leitung Gottes, so ist auch die Menschengeschichte kein wirres, zusammenhangloses Durcheinander von Werden und Vergehen, von Glück und Unglück, von menschlicher Schlauheit und Tücke, von Kriegs- und Wanderzügen: die göttliche Führung und Vorsehung ist überall erkennbar. Es zeigt sich in ihr ein großes, gottgeleitetes Ganzes, das erhebt und bildet, das mahnt und belehrt, das Gottes Macht zeigt und Gottesglauben und Gottesliebe kräftigt und belebt und die handelnden Persönlichkeiten nicht sowohl nach der Größe ihrer Erfolge, als nach ihren Kräften und Absichten schätzen läßt."

Von diesem Standpunkt christlicher Weltanschauung aus wollen die Verfasser die Weltgeschichte schreiben als dem einzigen, der sie einigt zu einem Ganzen, dem einzigen, der sich aus ihrem Gesamtverlaufe ergibt. Dieser Standpunkt soll sich keineswegs aufdringlich kundgeben; der Mann, der an Gott, an Christum glaubt, hält ihn zu hoch, um ihn überall im Munde

zu führen; aber er wird den Grundton bilden und das Werk der drei Verfasser einheitlich gestalten. Denn nur von einer festen Stellung, von dem Mittelpunkte der christlichen Weltanschauung aus, ist ein klarer Um- und Überblick über das Verhältnis der einzelnen handelnden Personen in dem Riesendrama „Weltgeschichte" möglich, seien diese Personen ganze Völker oder führende Geister."

Von dieser in großem Stil und nach großen Grundsätzen angelegten Geschichte erschien nun zunächst in 11 Lieferungen als ein für sich bestehendes Ganze Band 4 (in Original-Halbfranzdecke gebunden 12.50 Mk.). Nach kritischer Sichtung und Ausmerzung unnötigen Ballastes schauen wir da übersichtlich und lichtvoll, wie der Volksabsolutismus sich erhebt, wir erblicken den Weltkampf zwischen Militärdiktatur und Legitimität, den Sieg des Konstitutionalismus und dabei das Auf- und Niederwogen der eifersüchtigen Mächte, Niedergang dort, Aufschwung hier, Trennung und Einigung, Ohnmacht und Kraftentwicklung, endlich das gefahrdrohende Wühlen und Toben der Feinde aller bestehenden Ordnung in Gesellschaft, Religion, Kirche, Staat, Sitte und Kultur in unseren gewitterschwülen Tagen. Besonders hervorzuheben ist, daß Verfasser nicht, wie es im Programm vorgesehen war, mit Errichtung und Ausgestaltung des deutschen Reichs schließt, sondern in einem weitern Kapitel über Weltmächte (Frankreich, England, Rußland, Deutsches Reich), orientalische und ostasiatische Frage handelt. 404 Textabbildungen, 22 Tafelbilder und 9 Beilagen (Faksimile) führen dem Leser die historischen Gestalten, Örtlichkeiten und Ereignisse in hochkünstlerischer Form so lebhaft vor Augen, daß die Vergangenheit in unmittelbare Nähe gerückt erscheint. Um nur eines herauszugreifen: Napoleon ist dargestellt als junger Artillerieleutnant, kommandierender General der Armee in Italien, Fahnenträger auf der Brücke von Lodi, Friedenschließer zu Leoben, kommandierender General auf dem syrischen Feldzuge, erster Konsul, im Königsornat, als Kaiser der Franzosen, als Verbannter auf St. Helena. Hiezu kommen zahlreiche, Napoleon betreffende Schlachten- und sonstige Situationsbilder. Ein Geschichtswerk solcher Art muß wahrhaftig Jung und Alt ungemein anziehen. Dabei ist alles von warmer vaterländischer Gesinnung getragen und jeder Angriff auf Andersdenkende ausgeschlossen. Wir empfehlen dieses

neue Unternehmen mit folgendem über alle Zweifel erhabenen objektiven Urteil: „Faßt man alle Gesichtspunkte zusammen, so dürfte das Werk wirklich das werden, was der Verlag verspricht, ein wertvolles Haus- und Familienbuch und, fügen wir hinzu, ein empfehlenswertes Buch für die Schülerlese-bibliotheken der vier oberen Klassen und zu Geschenkzwecken." (Bl. f. bayer. Gymn. 1905).

Seifriedsberg. M. Raich.

---

**Herders Konversations-Lexikon.** Dritte Auflage. Fünfter Band (Kombination bis Mira). 1905. Sp. 1792.

In diesem Bande interessieren den Theologen besonders die Artikel „Kreuz" mit Textbeilage über das Kreuz in Lehre und Leben der Kirche und in der Kunst mit 27 Abbildungen, ferner der dogmatische Artikel „Maria" mit Textbeilage „Maria in der Kunst" und „Entwicklung des Marienbildes" mit 24 Abbildungen von Katakombenbildern bis herab zur Beuroner Schule. Die Kunst ist ferner vertreten durch Leonardo da Vinci mit seinem berühmten Abendmahl, durch Michelangelo mit den Darstellungen des jüngsten Gerichtes und der Deckenmalerei der sixtinischen Kapelle und seinen berühmtesten Statuen, Moses und die Pietà; ferner die moderne Kunst durch die Malerei des XIX. und XX. Jahrhunderts mit 34 Abbildungen und durch das „Kunstgewerbe der Gegenwart" mit 26 Abbildungen. 40 Herrscher- und Rangkronen, erstere in Farben-, letztere in Schwarzdruck ausgeführt, haben historische Bedeutung. Ebenso die durch 12 farbige Bilder veranschaulichte „liturgische Kleidung im römischen und in den orientalischen Riten." Als Muster objektiver Auffassung können die Artikel „Luther" und „Melanchthon" bezeichnet werden. Eine ganz außerordentliche Leistung deutschen Fleißes erblicken wir in den 4—8-spaltigen chronologischen Tabellen über die Entwicklung der Literatur aller Völker und Zeiten von 3000 vor Christus bis auf die Gegenwart. Weitere Hauptartikel dieses Bandes sind „Kriegsschiffe", „Lokomotive", mit zahlreichen Zeichnungen. Der Artikel „Lunge" (Lungenschwindsucht) bringt in der pathologischen Textbeilage ein Verzeichnis der 130 Lungenheilanstalten im deutschen Reiche mit Angabe der Eigentümer, der Eröffnungsjahre und der Höhe der Tagespflege, welche von 1 Mk. bis 14 Mk. wechselt. Auch in diesem Bande, der in einem

halben Jahre erstellt wurde, springt allenthalben die selbständige Bearbeitung der einzelnen Artikel und die genaue Orientierung über die Verhältnisse der Gegenwart in die Augen — ein Beweis, daß das Können und Wollen der Mitarbeiter im Laufe der Jahre nicht abgenommen, sondern eher sich gesteigert hat.

R.

## V.

## Miszellen.

1. **Wert mittelalterlicher Bücher.** Bei den Antiquaren steht das vielgeschmähte Mittelalter hoch in Ehren. Beweis dafür ist der von Jacques Rosenthal in München veröffentlichte illustrierte Katalog 36, eine Auswahl von 600 seltenen Büchern enthaltend. Es genügt auf 15 Exemplare des Officium B. Mariæ V. mit Miniaturen (Nr. 226—240) hinzuweisen, welche einen Gesamtwert von 165,300 Mk. repräsentieren. Obenan steht Nr. 226 das Officium mit der Inschrift: Joannes Bentivolus II. Servus meus fieri me fecit Ano Dñi 1497 (191 Seiten), welches mit 48,000 Mk. gezeichnet ist. Drei Inkunabeln (Nr. 414—416), nämlich zwei Breve Pius II. an den Mainzer Erzbischof Adolph von Nassau (je 27 Zeilen lang) und ein drittes an das Mainzer Domkapitel gerichtet (18 Zeilen lang), von den Buchdruckern Joh. Fust und Peter Schöffer i. J. 1461 ausgeführt, sind mit je 4000 Mk. eingeschätzt. Den Gesamtwert der 600 Druckwerke und Handschriften des Katalogs beläuft sich nahezu auf 800,000 Mk.

2. **Vermögensstand eines Nonnenklosters 1418.** Ein spezifiziertes, zugleich mit Zahlen belegtes Inventar gibt die beste Anschauung, wie ein Klosterbestand im Mittelalter sich gestaltete. Im Bistum Mainz zu Padershausen bei Heusenstamm lag das Kloster der Cistercienserinnen „Jungfrauen-Krone“ Corona virginum. Im Jahre 1418 besaß der Konvent 15 Arbeitspferde, 19 Pferde im Wald (Weide), 5 Fohlen, 12 Stiere am Pflug, 48 Küche, Rinder und Stiere, 78 Schweine, 40 junge Schweine und 354 Schafe ohne die Lämmer. Gudenus, Cod. dipl. III, 786.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# VI.

## Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius.

Apg. 19, 23—40.

Prof. Dr. A. Bludau i. Münster i. W.

Die römische Provinz Asien, bestehend aus den Küstenlandschaften Mysien, Lydien, Karien und dem größten Teil von Phrygien, war das letzte der Länder des östlichen Mittelmeeres, in das Paulus auf der sog. dritten Missionsreise (53—56) des Herren Botschaft hineintrug. Für einige Jahre hatte er seinen ständigen Wohnsitz nach Ephesus, der weit berühmten alten Hauptstadt Joniens, am Kaystros gelegen, verlegt, die wegen ihres lebhaften Handels und Verkehrs ebenso geeignet war, das Zentrum für seine Arbeit in Asien zu bilden, wie es Korinth war für die Missionierung Achajas. Schon die Länge der Zeit, die Paulus hier zubrachte — die Apostelgeschichte berichtet von mindestens $2^1/_4$ Jahren — zeigt es, daß wir vor einem überaus bedeutsamen Abschnitt seines Werkes stehen. Wie immer, so berichtet auch hier die Apostelgeschichte nach einer kurzen Mitteilung von einem Zusammentreffen des Apostels mit Johannesjüngern (19, 1—7), daß Paulus seine Tätigkeit in der Stadt an die jüdische Synagoge angeknüpft habe (19, 8). Wie immer, so kann sie aber auch berichten, daß er bei seinen Stammesgenossen hier nicht nur keinen Glauben fand, sondern vielmehr Schmähung und Haß erntete (19, 9; vgl. 21, 27). Unter dem Zwang der Verhältnisse sonderte Paulus sich nach dreimonatlicher Tätigkeit in der Synagoge mit den Seinen ab und wandte sich an die Heiden, unter denen er wohl gleich am Anfang am meisten Empfänglichkeit gefunden hatte. Wenigstens ist der „Erstling Asiens", nach seinem Namen Epänetus zu urteilen, ein Heide gewesen (Röm. 16, 5).

Der Apostel stand bei seiner Arbeit nicht allein. Hier wie

in Korinth ist es das Ehepaar Aquila und Priscilla, das ihm treue Dienste leistet (1 Kor. 16, 19), und später kehrte Apollos von Korinth zurück (1 Kor. 16, 12), um seine reiche Begabung als treuer Freund und Mitarbeiter in den Dienst der ephesinischen Mission zu stellen. Wenn der Apostel auch wieder in Gemeinschaft mit Aquila sein Handwerk betreiben und sich durch eigene Arbeit ernähren konnte (20, 33 f.), so wirkte er doch hier anders, nicht in der Stille, wie einige Jahre zuvor in Thessalonich und Korinth, vielmehr scheint er gleich zu Anfang mehr in die Öffentlichkeit getreten zu sein. Nach dem Bruch mit der Synagoge hielt er täglich seine regelmäßigen Vorträge in dem Hörsaal eines griechischen Rhetors oder Philosophen Tyrannus. Da hat er denn Tag für Tag der frei ein- und ausströmenden Menge die wundersame neue Lehre verkündigt, die so ganz anders klang als das, was Priester und Philosophen zu bieten hatten. Es war keine leichte Arbeit. Auch in Ephesus konnte es einem Apostel Christi wohl ergehen wie früher in Athen, daß „sein Geist in ihm entrüstet war, da er sah, wie die Stadt voller Götzenbilder war“ (17, 16). Hier blühte wie kaum irgendwo der Kultus der Artemis-Diana, deren uraltes Bild der weltberühmte prächtige Tempel bewahrte. Je öffentlicher sein Wirken war, um so gefährlicher war seine Lage, und an Konflikten wird es nicht gefehlt haben. Aber die Verfolgung hat das Werk nicht unmöglich gemacht, im Gegenteil mochten auch viele Widersacher ihre Stimme erheben, „eine Tür hatte sich geöffnet, groß und wirkungsvoll“ (1 Kor. 16, 9). Ja das Evangelium ward über das Weichbild der Stadt in die Provinz hinausgetragen, und schon 1 Kor. 16, 19 kann er Grüße von den Gemeinden Asiens ausrichten. Die machtvolle Persönlichkeit des Apostels, die Klarheit seiner Lehre, die wunderbaren Heilungen, welche er hier besonders zahlreich an Kranken und Dämonischen wirkte, alles dies hatte eine große Bewegung in der Stadt hervorgerufen. „Das Wort des Herrn wuchs mit Macht und ward stark“ (19, 20), so daß Paulus schon daran denken konnte, ein neues Arbeitsgebiet aufzusuchen. — Doch war der Kampf noch nicht zu Ende. Die Widersacher, von denen er 1 Kor. 16, 9 spricht, sind nicht bloß unter den ungläubigen Juden zu suchen, die hier wie anderwärts auch die heidnische Bevölkerung gegen ihn aufzureizen gewußt haben werden. Wie ein beständiger Kampf mit wilden

Bestien erscheint ihm 1 Kor. 15, 32 sein dortiges Leben, und wenigstens einmal muß er unmittelbar von Todesgefahr bedroht gewesen sein, aus der ihn nur die todesmutige Aufopferung seiner Gastfreunde rettete (Röm. 16, 4).

In die letzte Zeit seines ephesinischen Aufenthaltes fällt die Bedrohung des Apostels durch den Aufstand, welchen der Silberarbeiter Demetrius aus persönlichem Eigennutz und Lokalpatriotismus „ob des Weges" (19, 23) erregte. Von dem Aufruhr wird uns in der Apg. 19, 23—40 eine so eingehende klare und anschauliche Schilderung gegeben und dabei ein so lehrreiches soziales Gemälde entworfen, daß es sich verlohnt, dabei länger zu verweilen.

a) Der Anlaß zum Aufruhr.

23. Es entstand aber um jene Zeit ein nicht geringer Aufruhr ob des Weges. 24. Nämlich ein Demetrius mit Namen, ein Silberschmied, verschaffte durch Verfertigung von silbernen Tempeln der Artemis den Künstlern nicht geringen Verdienst. 25. Diese sowie die damit beschäftigten Arbeiter rief er zusammen und sagte: „Ihr Männer, ihr wißt, daß aus diesem Gewerbe unser Wohlstand fließt; 26. und ihr seht und hört, wie nicht bloß in Ephesus, sondern fast in ganz Asien dieser Paulus durch Überredung viel Volk zum Abfall gebracht hat, indem er sagt, das seien keine Götter, die da durch Hände entstehen. 27. Es ist aber nicht allein Gefahr vorhanden, daß uns dieser Erwerbszweig in Verruf kommt, sondern daß auch das Heiligtum der großen Göttin Artemis für nichts geachtet und sogar der Majestät derselben beraubt werden wird, die das ganze Asien, ja der Erdkreis verehrt".

Der Anstifter des Aufruhrs „ob des Weges" [1]) (des Herrn), d. h. wegen der christlichen Religion (vgl. 9, 2; 18, 25; 19, 9; 22, 4; 24, 14. 22) war Demetrius, ein „Silberschläger" (ἀργυροκόπος, vgl. Richt. 17, 4; Jer. 6, 29; Plut. de vet. aer. alien. 7).

1) Statt περὶ τῆς ὁδοῦ wollen Soroj, Die Entstehung der Apostelgesch. Berlin 1890, 33, van Manen, Paulus I. De Handelingen der Apostelen, Leiden 1890, 115, Anm. 2 und Baljon, Commentaar of de Handelingen der Apostelen, Utrecht 1903, 216 ohne rechten Grund lesen: περὶ τῆς θεοῦ (vgl. V. 37 τὴν θεόν). Bei θεοῦ denkt man doch nicht gleich an Artemis, und selbst wenn, doch nicht gleich an ihre Bedrohung durch die Christen; s. J. Jüngst, Die Quellen der Apostelgesch., Gotha 1895, 171.

Dieser und seine Zunft verfertigten „silberne Tempel der Artemis". Somit darf Demetrius zunächst nicht als Münzmeister (Beza, Scaliger) gedacht werden, sondern als Silberschmied.

Über die Erzeugnisse seiner Arbeit ist man vielfach im Unklaren. Chrysostomus glaubte, es seien kleine silberne Kästchen gewesen (κιβώρια μικρά, wahrscheinlich κιβώτια, scriniola) mit Statuetten der Artemis (hom. in Act. 42, Migne 70, 297); ähnlich Theophylakt (Expos. in Act., Migne 125, 765). Baronius (ad Ann. 57 CLXXVI f.) spricht von „argenteae statuae aedesque" oder auch von „pictae tabellae vel sculptae aut conflatae argento imagines". Cornelius a Lap. und die meisten Exegeten denken an Miniaturnachbildungen des Artemistempels (so de Wette, Lechler, Felten, Knabenbauer, Belser, Holtzmann), oder auch an Tempelmodelle und Miniaturbilder der großen Artemis (Bisping, Felten, Wendt). Die neueren Entdeckungen aber haben ein helleres Licht auch auf diese Fabrikate geworfen.[1]) Es war im Altertum eine weitverbreitete Sitte, berühmte Heiligtümer in kleinerem Maßstabe nachzubilden, die von frommen Pilgern als Weihgeschenke dem Tempel geopfert oder als Andenken mit nach Hause genommen wurden. Die Nachbilder dienten als Gegenstände des häuslichen Kultus und wurden als solche den Toten mit ins Grab gegeben oder als Amulette zum Schutze gegen vielfache Gefahren getragen. Diese Tempelbilder wurden in verschiedenem Stoff und verschiedener Darstellungsweise ausgeführt, wie wir dies an Münzbildern nachweisen können. Für den Reichen wurden sie in Silber und in Marmor in künstlerischer Ausführung, für die Armen in Terrakotta in einfacher roher Form angefertigt. Entweder stellte man nur das heilige Idol dar, oder den ganzen Tempel in Frontansicht, oder endlich das Götterbild innerhalb einer architektonischen Umrahmung, welche entweder als Abbildung einer in der Cella stehenden Ädicula anzusehen ist, oder als eine freiere Darstellung ohne bestimmtes Vorbild. Wahrscheinlich haben wir uns die silbernen Abbilder des Artemision in ähnlicher Weise zu denken wie das

1) Vgl. Curtius, Kybelerelief von der ionischen Küste in Mitteilungen d. deutschen archäol. Instituts in Athen II (1877), 48—52; A. Conze, Hermes-Kadmilos in Archäolog. Zeitung 38 (1880), 1—10, wo eine Anzahl griech. Votivreliefs vorgeführt werden; Ramsay in Journ. of Hellenic Studies III (1882), 45.

Terrakottarelief der Kybele, das aus der Gegend von Ephesus und Smyrna stammt. Die Göttin ist dargestellt in einer Nische (ναΐσκος) oder einem Kapellchen (ναΐδιον),[1] wie schon Hesychius ναός erklärt: ναΐδια εἰς ἃ τὰ ἱερὰ ἐτίθεσαν. Diese Votivreliefs waren also wohl nicht Miniaturbilder des großen prächtigen Artemistempels, sondern Nachbildungen der Göttin, hineingestellt in eine Nische oder architektonische Umrahmung, welche etwa die Frontansicht des Tempels wiedergab. Die Schöpfungen der Baukunst, so herrlich sie waren, wurden doch nirgends von den frommen Pilgern mit ähnlicher Verehrung und Scheu betrachtet, wie etwa das Kultbild selbst.

Wenn Votivdarstellungen dieser Art uns bisher nur in Marmor und Terrakotta, nicht aber in Silber erhalten sind, so liegt das einfach daran, daß das kostbare Material schon früher andere Liebhaber gefunden haben wird.[2] Die Inschriften im Tempel sprechen aber ausdrücklich von ναοί in Silber und in Gold, wiegend drei bis sieben Pfund, darstellend die Figur der Artemis.[3] Daß solche Votivreliefs vielfach verbreitet waren, lehren uns die Schriftsteller des Altertums. So wird von Dio Cassius (XXXIX, 20) unter Wundern mancherlei Art, die sich zugetragen hätten, auch folgendes erwähnt: auf dem albanischen Berge hätte sich eine kleine Kapelle der Juno (νεὼς Ἥρας βραχύς), die man auf einem Tische, so daß sie auf die Morgenseite sah, befestigt hatte, von selbst nach Mitternacht gewendet. Ammianus Marcellinus (22, 13) erzählt von dem Philosophen Asklepiades: Deae caelestis argenteum breve figmentum, quocunque ibat, secum solitus efferre; vgl. Lucian, De Dea Syr. 49; Diodor. Sicul. 1, 15. 20, 14. Auch die θεοφόροι καὶ ναοφόροι bei Ignatius (ad Eph. 9, 2) mögen solche Votivreliefs bei Prozessionen getragen haben. Auf jeden Fall kann es nicht

1) Zu ναΐσκος vgl. Strabo XIV, 1, 14; Flav. Jos. Ant. VIII, 8, 4, zur Deminitivform ναϊσκάριον s. Scholia Graeca in Aeschinem ed. Dindorf, Oxon. 1852, 9. Zu ναΐδιον vgl. Strabo VIII, 6, 21; Polyb. VI, 53, 4.

2) s. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 5 ed. London 1897, 123 ff. 134 f. ders.; in Hastings' Dictionary of the Bible I, 606; ders. Paulus in der Apostelgeschichte. In deutscher Übersetzung von H. Groschke, Gütersloh 1898, 227. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, Gießen 1904, I, 286.

3) s. Beurlier in Vigouroux', Dictionnaire de la Bible, II, 1409 nach Wood, Discoveries, Insr. from the great Temple I 3—4, p 11—25.

als unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß von den Silberschmieden von Ephesus solche plastische Nachbildungen der Göttin, stehend oder sitzend in einem architektonischen Schreine, verfertigt wurden (ἀφιδρύματα).

In neuerer Zeit hat der Engländer Hicks die Ansicht aufgestellt,[1]) daß Demetrius gar nicht ein Verfertiger silberner Artemisstatuetten gewesen sei, und daß die Angabe unserer Stelle aus unrichtiger Deutung des Titels νεοποιός, d. i. Beisitzer der Zivilbehörde von Tempelrevisoren, geflossen sei. Hicks stützt sich auf die Inschrift: Inscr. Brit. Mus. III. N. 578 aus der Zeit Neros. Es wird in ihr wahrscheinlich den νεοποιοί eines Jahres — erhalten ist nur der erste Buchstabe — und darunter an erster Stelle einem Demetrius öffentlich Dank gesagt. Dieser Tempelrevisor Demetrius sei identisch, so konjiziert Hicks, mit dem Silberschmied Demetrius der Apostelgeschichte, die Ehreninschrift sei ihm vom Rat und Volk gestiftet als Anerkennung für die der Göttin geleistete Hilfe gegen den Apostel Paulus. Der Ausdruck ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτ. sei ein Mißverständnis des in dem ursprünglichen Bericht vorgefundenen νεοποιὸς Ἀρτ. Die Aktion gegen Paulus sei also nicht von Handwerkern aus geschäftlichem Interesse, sondern aus den Kreisen der Tempelpriesterschaft heraus in religiösem Interesse angezettelt. — Die Voraussetzungen und Folgerungen sind bei der Hypothese von Hicks gleich unwahrscheinlich.[2]) Zunächst ist von dem Titel der Inschrift nur der Buchstabe N erhalten, den Hicks zu νεοποιός ergänzt. Der Name Demetrius war zu allgemein verbreitet,[3]) als daß wir den Träger desselben für dieselbe Persönlichkeit halten können, die in Apg. 19 genannt ist. Das Kollegium der νεοποιοί, das auch sonst vorkommt,[4]) war kein priesterliches, sondern ein bürgerliches. Die Funktionen desselben bezogen sich auf die Verwaltung, Bewachung, Reparatur der Tempelgebäude und die An-

1) Expositor 1890, 401—422.

2) s. Ramsay, Church 112 ff. Clemen Paul. I 290. J. Weiß PRE[3] X, 545. Baljon 217.

3) Sepp, Geschichte der Apostel. 2. Aufl. Schaffhausen 1866, 190 bemerkt: „Die Epheser führten, ihrer Göttin zu Ehren und sich ihrem Schutze zu vertrauen, am liebsten den Namen Demetrius".

4) vgl. Hicks, Greek Inscriptions of the British Museum III, 80 f.

bringung von Inschriften. Außerdem wissen wir, daß die Artemispriester gern die Predigt von anderen Göttern und Göttinnen zuließen.[1]) Der Versuch, die Geschichte vom Aufstand der Silberschmiede auf das Mißverständnis eines Amtstitels zurückzuführen, muß deshalb als mißlungen bezeichnet werden.

Demetrius hatte durch die Fabrikation jener „Tempelchen" viel Geld verdient und den Handwerkern nicht geringen Verdienst verschafft. Wenn er diese in Verdienst setzte, so ist er als Chef eines großen fabrikmäßigen Betriebes anzusehen, vielleicht des einzigen dieser Art in Ephesus, als großer Unternehmer, der viel Kapital in sein Geschäft gesteckt hatte, oder als Leiter, Obermeister (ἄρχων, προστάτης) der Gilde (συνεργασία, συμβίωσις), zu welcher sich alle mit der Anfertigung der silbernen Tempelchen beschäftigten Kunsthandwerker zusammengeschlossen hatten. Zwar nicht in Ephesus, aber in Smyrna ist eine Genossenschaft der ἀργυροκόποι καὶ χρυσοχόοι bezeugt (C I G 3154), in Ephesus aber eine Genossenschaft (συνεργία) der Wollhändler (λανάριοι) und Arbeiter vor dem Tore (C I G 3028).[2])

Infolge der langen und erfolgreichen Wirksamkeit des Apostels war die Verehrung der Artemis zurückgegangen, und eine Abnahme in dem Absatz jener Silberschreinchen eingetreten, so daß der Unwille und Ärger der Handwerker, die wie alle von der Frömmigkeit der Pilger lebenden Geschäftsleute sehr fanatisch waren, sich laut äußerte. Demetrius berief nun die in ihrem Erwerb bedrohten Meister (τεχνῖται) und Handwerker oder Gesellen (ἐργάται), oder besser alle Leute, deren Arbeit indirekt mit seinem Gewerbe in Beziehung stand, oder die ein ähnliches mit dem Artemiskultus zusammenhängendes Gewerbe trieben (τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐργάτας), zu einer Versammlung, in der er ihnen vorstellte, wie für sie alle „diese Arbeit", ihr Kunstgewerbe, die Quelle der Einnahme und des Wohlstandes sei, und wie diese jetzt zu versiegen drohe.

Blaß[3]) ist der Meinung, daß die übrigen „Künstler" selbständig neben dem Künstler Demetrius standen, denn er verstehe nicht, wie der artifex den

1) Ramsay, Paul. 229; Church. 131.

2) Über Handwerkergesellschaften in Kleinasien s. Öhler im Eranos Vindobonnensis 1893, 276; vgl. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation des römischen Vereinswesens, Leipz. 1890, 157.

3) Acta Apostolorum . . . ed. philologica, Gotting. 1895, 209.

artifices Erwerb verschaffen soll. Er liest deshalb im α-Text: ὃ παρεῖχε (D E), so daß das ποιεῖν ναοὺς als das Gewinn bringende genannt ist. Er korrigiert ὃς (D) in ὃ; aber ὃς in D war doch durch die Vertauschung von ὀνόματι mit ἣν gefordert. Des weitern muß er dann im Anfang von V. 25 mit D anstatt οὓς lesen: οὗτος συναθροίσας (mit Weglassung von καὶ) τοὺς . . . Die ἐργάται sind die τεχνῖται, und Blaß läßt sie sogar von Demetrius als συντεχνῖται angeredet werden. Allein nach 17, 29. 18, 3 ist ohne Frage jeder Handwerker τεχνίτης,[1]) und Demetrius unterscheidet sich nur insofern von ihnen, als er andere in Lohn und Brot hat. Wenn er außer diesen noch „die mit derartigen Dingen beschäftigten Arbeiter" beruft, so werden das Leute sein, welche ohne zum Handwerk der „Silberschmiede" zu gehören, doch irgendwie bei Verfertigung der in das genannte Fach schlagenden Arbeiten beteiligt sind, wenn wir nicht an unter den Meistern stehende niedrigere (ungelernte) Arbeiter denken wollen. Sie sind herbeigerufen, um die Versammlung der Zunftgenossen zu vergrößern. Deshalb erscheinen beide Korrekturen als verfehlt. Den β-Text gibt Blaß nach der Pesch.: οὗτος συναθροίσας πάντας τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς συνεργάτας αὐτῶν ἔφη πρὸς αὐτούς; da οὗτος st. οὓς Subj., muß als Ersatz ein neues Obj. gefunden werden in πάντας τ. τεχν ; mit τοὺς συνεργάτας werden geschickt die Worte τοὺς περὶ τοιαῦτα umschrieben.[2])

In seiner aufreizenden Rede weist Demetrius die Zuhörer auf die offenkundige Tatsache hin, daß das Volk verführt und der Göttin abwendig gemacht sei. Das sehen sie mit eigenen Augen und hören es von andern Orten, an die sie nicht kommen. Durch Überredung hat dieser Fremdling seit zwei Jahren das Volk verführt und damit den Götterkult bedroht, so daß in einem weiten Umkreis, nicht nur in Ephesus sondern in ganz Asien, zahlreiche Haufen dem Dienst der Artemis abtrünnig geworden sind. Das sei doch schändliche Ruchlosigkeit, eine Religion zu predigen, welche die zerstören solle, aus der sie ihren Reichtum zögen. Die von Paulus vorgetragene Lehre faßt er dann in den Satz zusammen: das sind keine Götter, die mit Händen gemacht werden, sondern opera manuum hominum, Machwerke von Menschenhänden (Ps. 113, 4). In seinem Zorne identifiziert er sogar das Bild mit der Gottheit selbst (vgl. 1 Kor. 8, 4; 10, 20); er erscheint so als Vertreter des vulgären Aberglaubens, der das Götterbild als Gottheit ansah oder doch wenigstens glaubte, das numen des Gottes, welchen

1) τεχνίτης = Handwerker, Deut. 27, 15; Jer. 10, 9; vgl. τέχνη Apg. 17, 29; 18, 3.

2) S. zum Blaß'schen Text B. Weiß, Der Codex D in der Apostelgeschichte (Texte u. Unters. XVII, 1), Leipz. 1897, 97; Baljon 217.

das Bild darstellen sollte, habe seine Wohnung in ihm genommen und erfülle dasselbe. Wenn er den Glauben der Menge nicht teilte, war er durch sein Gewerbe für die Aufrechterhaltung dieses Aberglaubens interessiert, und als schlauer Anwalt suchte er die Zuhörer für sich zu gewinnen und ihre Leidenschaft gegen den Apostel zu entfachen; vgl. Ammonius, Fragm. in Act. Ap. (M. 85, 1577). Durch seine Beeinflussung der öffentlichen Meinung und Praxis bringe Paulus den in Rede stehenden Erwerbszweig (τοῦτο τὸ μέρος sc. τῆς ἐργασίας ἡμῶν), ihr blühendes Geschäft in die Gefahr, in Mißachtung und Verruf[1]) zu kommen, da, wenn das Gewerbe in Verruf kommt, weil man in Folge des Abfalls vom Dienst der Göttin das Tragen dieser Amulette für Aberglauben hält, dies sie (ἡμῖν Dat. incomm.), die Gewerbetreibenden, schädige. Zugleich versteckt sich der Eigennutz des Redners hinter das religiöse Motiv. Mag die Schädigung des Gewerbes noch hingehen, aber das Heiligtum der großen Göttin gerate und sei in Gefahr, ihrer Majestät verlustig zu gehen!

Das Wahrzeichen der Stadt war der Tempel der Artemis. Der Prachtbau, den Paulus vorfand als er nach Ephesus kam, war nicht der älteste Tempel der Göttin. Man weiß, daß der berühmte Artemistempel schon zu wiederholten Malen zerstört und wiederaufgebaut worden war, bevor Chersiphron im 7. Jahrh. den Plan zu jenem Prachttempel entwarf (Strabo XIV, 1, 22), welcher erst nach 120 Jahren[2]) dank der reichen Spenden der Städte Asiens und einzelner Fürsten, namentlich des Krösus, vollendet wurde, ein Wunderwerk des Altertums, in dem sich orientalische Prachtliebe und griechische Technik vereint hatten (Plin. h. n. 36, 14; Vitruv. 7, 16). Aber in der Geburtsnacht Alexanders d. Gr., am 21. Juli 356, hatte Herostrat in wahnwitzigem Frevelmut um sich einen berühmten Namen zu machen das Heiligtum angezündet (Strabo XIV, 1, 22; Plut. Alex. 3; Cicero, De divin. 1, 23, 47). Zwar erließen die Epheser ein Edikt, wonach niemand den Namen des Schändlichen nennen sollte, allein Theopompos tat dies dennoch (Valer. Maxim. VIII, 14, 5).

---

1) ἀπελεγμός (nur hier, ἔλεγμός häufig in LXX u. Apokr.) eigtl. Überführung, Widerlegung (V. redargutio), Geringschätzung Mißkredit.

2) Andere Hdss. bei Plin. h. n. 36, 14 lesen: 220.

Auf den alten Fundamenten aber erhob sich bald zum siebenten Mal unter des Dinokrates Leitung der Tempel, prächtiger als je zuvor in jonischem Stil aus reinem Marmor in herrlicher Vollendung errichtet; 127 zum Teil kunstvoll gezierte Säulen (columnae celatae), jede 60 Fuß hoch trugen das stolze mit Zedernbalken eingedachte Gebäude, welches in seinem Innern das heilige Bild der Göttin barg. Eine der Säulen wurde auf Skopas zurückgeführt, und der große Altar vor dem Tempel war von Praxiteles mit figurenreichen Bildwerken geschmückt (Strabo XIV, 1, 23). Alexander d. Gr. selbst feierte nach der Schlacht am Granikus in Ephesus ein herrliches Fest zu Ehren der Göttin und ließ sein Bildnis, von Apelles gemalt, im Tempel aufstellen (Strabo XIV, 1, 23; Plin. h. n. 35, 10).[1] Wir verstehen es, wenn der Dichter Kallimachus (240—230 v. Chr.) in seinem Hymnus auf die Artemis von dem gewaltigen Tempel (εὐρὺ θέμειλον) singt: „Nichts Göttlicheres wird die Morgenröte schauen und nichts Himmlischeres, leicht wird er Pytho überstrahlen" (V. 249 f.), und wenn die Sibylle (V, 293) spricht von „der Artemis Haus, das in Ephesus herrlich erbaut ist"; aber die Sibylle prophezeit auch seinen Untergang: zusammenstürzen und zu Staube werde es gewandelt werden: „und das gestürzte Ephesus klaget und weinet am Ufer, sucht seinen Tempel noch auf, in dem man fürder nicht wohnt." (296 f.)

Der Tempel, in seiner Grundfläche etwa viermal so groß als das Parthenon in Athen und $1^1/_2$ mal so groß als der Kölner Dom (s. die Maße bei Plin. h. n. 36, 14), hat bis zum Jahre 262 n. Chr. bestanden, wo er von den herumschweifenden Goten geplündert und zerstört wurde (Treb. Pollio Gallien. duo VI, 2; Jordan. Get. 20, 107). Bei dem elenden Dörfchen Ayasuluk, etwas südlich von der Moschee Selim, fand der englische Architekt Wood im Frühjahr 1871 die Überreste des einstigen Artemision,[2] das durch seltene Größe und kunstvolle Fügung einst

1) Zur Mucianischen Beschreibung des Alexanderbildes des Apelles vergl. Kalkmann, Die Quellen der Kunstgeschichte des Plinius, Berlin 1898, 135 f.

2) Wood, Discoveries at Ephesus, London 1877. Fergusson, The temple of Diana at Ephesus Lond. 1883; vgl Le Camus in Dictionnaire de la Bible II, 1845 f.

ebenso sehr die Bewunderung des Altertums geweckt, als durch die mit asiatischem Luxus bewirkte Ausstattung.

Der Tempel war der wichtigste Faktor im Leben dieser Stadt durch seine ungeheuren Reichtümer (Xen. Anab. V, 3, 4; Strabo XIV, 1, 26), durch die zahllosen Pilger, die er anzog, durch die Vorrechte und die Berühmtheit, die er der Stadt verschaffte, durch die glänzenden Feste, die bei ihm veranstaltet wurden, durch die Handwerke, die er unterhielt. Was Wunder, daß Demetrius nicht bloß die Gefahr schildert, daß durch Pauli Wirken der blühende und ertragreiche Geschäftszweig der Silberschmiede Schaden erleide, sondern auch das Heiligtum der Göttin bald in Verachtung kommen, seine Majestät [1]) verlieren und damit zugleich der Ruhm der Stadt dahinschwinden werde.

Der Gen. τῆς μεγαλειότητος wird von Meyer, Zöckler, B. Weiß, Belser [2]) als Gen. part. gefaßt und das dabei zu ergänzende τι als Subj. zu μέλλειν καθαιρεῖσθαι „(es droht) sogar etwas von ihrer Majestät vernichtet zu werden"; die völlige Vernichtung dieser Majestät soll auch nicht einmal als möglich gesetzt werden, sondern nur die teilweise. Mit Recht aber fragt Wendt,[3]) ob denn in dieser Weise der Subjektsakkusativ ausgelassen sein kann. Der Gen. ferner, da er eine Milderung des Sinnes gibt, paßt nicht recht zu der übertreibenden Tendenz der Rede. Richtiger wird wohl aus dem Vorangehenden τὸ ἱερὸν als Subj. genommen und der Gen. zu καθαιρεῖσθαι gezogen nach Analogie des Genitivs bei Verba des Absonderns und des Beraubens;[4]) so: Wendt, Holtzmann, Bisping, Felten, Baljon.[5])

---

1) Zu μεγαλειότης = majestas Dei vgl. Athen. IV, 130 F; Jer. 40 (33) 9; μεγαλεῖος Apg. 2, 11.

2) Meyer, Die Apostelgesch. 4. Aufl. Göttingen 1870 z. St. Zöckler, Die Apostelgesch. 2. Aufl. München 1895, 278. B. Weiß. Die Apostelgesch. (Texte und Unters. IX, 3. 4) Leipz. 1893, 232. Belser, Die Apostelgesch. Wien 1905, 243.

3) (Meyer) Wendt, Die Apostelgesch., 8. Aufl. Göttingen 1899, 318.

4) Kühner, Gram.[3] II, 341 f.; Winer § 30, 6.

5) Holtzmann, Die Apostelgesch. 3. Aufl. Tübingen u. Leipz. 1901, 123. Bisping, Erklärung der Apg. 2. Aufl. Münster 1871, 314. Felten, Die Apg. Freib. i. B. 1892, 366; Baljon 218. Blaß hält die Lesart in ℵ A B E für unmöglich und ändert: μέλλει τε καὶ καθαιρεῖσθαι ἡ μεγαλότης. Die Lesart λογισθήσεται, μέλλει nach AD valg. und die andere τὴν μεγαλότητα ist als grammatische Verbesserung aufzufassen.

Schon die Verbindung καὶ . . . τε καὶ deutet auf eine engere Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft hin: der Tempel läuft in Gefahr für nichts geachtet und (sogar) der Majestät beraubt zu werden. Die Steigerung, die Belser fordert, kommt auch bei dieser Verbindung zum Ausdruck.

Um den Frevel recht stark zu betonen wird die Verehrung der großen Göttin als eine ökumenische hingestellt: ganz Asien, ja der Erdkreis verehre sie. Das ist keine Übertreibung. So erzählt Pausanias (4, 31, 6): „Die Artemis von Ephesus verehren alle Städte, und die Männer besonders halten sie vor allen Göttern in Ehre. Die Ursachen sind teils der Ruhm der Amazonen, die der Sage nach die Bildsäule aufgerichtet haben, teils das hohe Altertum des Tempels, der dort steht. Außerdem trägt noch dreierlei zu ihrem Ruhme bei: zunächst die Größe des Tempels, der alle anderen menschlichen Werke übertrifft, dann die Blüte der Stadt Ephesus und endlich das sichtbare Walten der Göttin darin"; vgl. Strabo III, 4, 6; IV, 1, 4. 5. 8; VIII, 7, 5; XIV, 1, 20. 26; Dio Chrys. Rhod. or. XXXI, 54; Tacit. Ann. 3, 61. [1])

Die ausführliche Rede des Demetrius soll natürlich den Umfang und die Bedeutung veranschaulichen, welche die Erfolge der apostolischen Predigt selbst in den Augen der Heiden hatten. Wer aus 2 Kor. 11, 28 f. entnehmen muß, daß die Zahl der Gemeinden innerhalb Asiens bereits angewachsen, der sollte, da er doch zugeben muß, daß die von Paulus ausgehende Erregung noch einen weiteren Kreis erfaßte und eine weit größere Zahl als die, welche sich dem Glauben offen zuwandten, dem heidnischen Aberglauben entfremden mußte, nicht in Zweifel ziehen,[2]) daß schon „zu Pauli Zeiten dem Götzenhandel ein Schaden erwachsen sein kann". (Forts. folgt.)

---

1) Die Stelle, welche Felten 366 Anm. 3 aus Apulejus Metam. 2 zitiert, ist nicht aufzufinden. — Über die weite Verbreitung des Dienstes der ephes. Göttin, der in der Kaiserzeit noch einmal frische Lebenskraft gewann und einen erneuten Aufschwung nahm, s. Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klass. Altertumswissensch.[2] II, 1, 1385 f., Roscher, Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I, 592 f. (Schreiber).

2) So Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte III, 2. Aufl. Heidelberg 1875, 241; s. dagegen Nösgen, Kommentar über die Apostelgesch. Leipz. 1882, 363.

# VII.

## Lorenz Truchseß von Pommersfelden (1473—1543),

### Domdechant von Mainz.

Ein Zeit- und Lebensbild aus der Frühzeit der Kirchenspaltung.

Von J. B. Kißling.

(Fortsetzung.)

### Drittes Kapitel.

### Lorenz Truchseß und die Anfänge der lutherischen Bewegung in Stadt und Erzstift Mainz. Der Sickingen'sche Handel.

In Mainz[1]) hatte sich im Beginne des 16. Jahrhunderts in der Bevölkerung eine antiklerikale und antikirchliche Bewegung vorbereitet, welche durch den heftigen Anstoß, der seit 1517 von Wittenberg aus erfolgte, sich zu elementarer Wucht entwickeln sollte. Antiklerikal war vor allem die Bürgerschaft gesinnt. Sie hatte den Verlust der Stadtfreiheit noch nicht verschmerzen können. Der alte trotzige Freiheitssinn der Mainzer war 1476 noch einmal jäh aufgeflammt in einem Aufstande, welcher die Herrschaft des Domkapitels beseitigen wollte.[2]) Es ergab sich aber als Resultat dieser Empörung, daß die Regierung der Stadt endgültig an den Kurfürsten überging. Wie wenig beliebt in der Folge das geistliche Regiment sein mußte, läßt sich leicht ermessen. Aber der Klerus bemühte sich auch in gar zu geringem Maße, die Sympathie des Bürgertums sich zu erwerben, durch Frömmigkeit und Sittenreinheit die Achtung der Gläubigen sich zu sichern. Indeß zeigten die äußeren Formen der ordentlichen Seelsorge, wie jüngst an einem hochinteressanten einzelnen Beispiele gezeigt wurde, keine

1) Über die lutherische Bewegung in Mainz existiert keine zusammenhängende Darstellung; eine gute bibliographische Zusammenstellung des hier zu berücksichtigenden gedruckten Materials findet sich bei Haupt, Herm. Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms, Gießen 1897, S. 25 f. Es kann an diesem Orte nur eine Skizze der Bewegung gegeben werden, entsprechend dem engen Rahmen unseres biographischen Themas.

2) Hegel, Mainzer Chroniken a. a. O. 2, 186 f.

irgendwie auffallenden Mängel.[1]) An Bemühungen, die Gebrechen der Geistlichkeit zu heilen, hatte es im ganzen 15., und wie oben gezeigt wurde, auch im Anfang des 16. Jahrhunderts nicht gefehlt. Allein von der Beschlußfassung bis zu tatkräftiger Ausführung reformatorischer Maßregeln ist ein weiter Weg. In schnödem Mißbrauch der Immunität hatten die Geistlichen nach und nach den dritten Teil[2]) sämtlicher Wohnhäuser in ihren steuerfreien Besitz gebracht und das Finanzwesen der Stadtgemeinde auf das Empfindlichste geschädigt. Man erinnert sich ferner, welche Stimmen des Unmutes laut wurden, als nach dem Tode Erzbischof Uriels eine schwere Besteuerung wegen der Palliumskosten drohte.

Inmitten dieser übel gestimmten Bürgerschaft hatte sich ein junghumanistischer Kreis gebildet, dessen Satire keine Autorität verschonte. Es war Ulrich von Huttens[3]) famose Tafelrunde im Gasthause zur Krone, dem Heerlager der Poeten und Freigeister. Diese Gesellen gingen mit Schwertern und Degen an der Seite, würfelten um Ablaßzettel und führten lästerliche Reden. In der Residenz des Primaten Deutschlands wurden die ärgsten Brandschriften gedruckt, so Huttens ‚Fieber I', in welchem der Kardinal Kajetan verunglimpft wurde, und Der Vadiscus oder die römische Dreifaltigkeit, Huttens ‚Manifest gegen Rom, der Handschuh, den er der Hierarchie hinwarf'.[4]) Neben solchen gegen

1) Falk, Frz., Die pfarramtlichen Aufzeichnungen des Florentius Diel, Pfarrers zu St. Christoph in Mainz (liber consuetudinum). Freib. 1904.

2) Pr. 5, 2. Ähnlich stand es in anderen Städten. Vgl. z. B. Flamm, Herm., Der wirtschaftliche Niedergang Freiburgs i. Br. und die Lage des städt. Grundeigentums im 14. u. 15. Jahrhundert (Karlsruhe 1905), S. 157 ff. (Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen, Bd. 8, 3. Ergänzungsband). Der Einfluß dieser übermäßigen Erwerbsgelüste des Klerus auf die antiklerikale Bewegung der Zeit wäre einer eingehenden Untersuchung durchaus würdig und bedürftig.

3) Strauß, Ulr. v. Hutten[4] S. 173. Erst 1520 wurde Hutten auf ausdrückliches Begehren des Papstes vom Mainzer Hofe entfernt. Das betr. Breve bei Böcking I 362 ff.

4) Strauß, a. a. O. 285. Schon im Frühling 1519 sah sich Albrecht genötigt ein Mandat zu erlassen, ‚daß Niemand schmähliche oder famose Libellen und Büchlein dichten, ausschreiben, drucken und andern verkaufen dürfe bei Strafe von 100 Gulden'. Ingr. 52, 335. Dasselbe Mandat ward auch an Bürgermeister und Räte zu Frankfurt gerichtet. — Im J. 1863 fand man auf dem Speicher der ehem. Heiliggeistkirche zu Mainz

Rom und den Klerus gerichteten Schmähschriften las man in Mainz aber auch begierig andere Erzeugnisse der Presse, die in Prosa oder gebundener Rede kund gaben von der neuen ‚evangelischen' Lehre. Aber das Anziehende an der ganzen Bewegung lag für das Mainzer Bürgertum doch wohl vorzugsweise in deren antiklerikalem Charakter. Das erkannte richtig der Nuntius Aleander,[1]) — unbestritten ein guter Beobachter — der im Dezember 1520 nach Rom berichtete: ‚Das Volk läßt sich durch Worte blindlings fortreißen, besonders in Mainz und Worms . . . , doch „Maguntia ab antiquo nequam"; das kann man dort von altersher in Stein gehauen lesen, wie mir der Erzbischof erzählte. Diese alle aber rühren sich durchweg nicht etwa deshalb, weil sie von den Grundlagen der lutherischen Lehre viel verständen, — denn nur seine Schmähreden und Huttens Satiren machen auf sie Eindruck, — sondern im Voraus gegen die römische Kirche aufgebracht, vermengen sie den Glauben mit ihren Privatleidenschaften, die sie gegen Rom erbittern, und lassen ihn in ihrem Hasse untergehn'.

Diese Stimmungen innerhalb der Mainzer Einwohnerschaft spiegelten sich getreulich wieder in den theatralischen Aufführungen, die von den ‚Meistersingern'[2]) veranstaltet wurden. Schon das Spiel von 1510 mag nicht einwandfrei gewesen sein, es war betitelt: ‚ein schoen Spiel von vier Ketzern Predigerordens zu Bern im Schweizerland', behandelte also den Ketzerprozeß. Im Jahre 1521 ward aufgeführt ‚ein neu Spiel vom Sturm der Pfaffen zu Erfurt,' 1522 ein ‚lustig Spiel von einem Dompfaffen und der schoenen Eselin'. Nicht lange darauf verfaßte Vitus Rosenpusch, Altarist an der Pfarrkirche St. Quintin, ein ‚Spiel vom christlichen Leben', das von Invektiven gegen die Geistlichkeit strotzte und die neue Lehre empfahl; die Aufführung dieses Spiels ward noch rechtzeitig verboten. Viele von den

---

wohlverwahrt zwei Flugschriften: ‚Lied, Ein new, Evangelische leer betreffent. Und ist jns weißbeckenthon', o. O. u. J. 4°. 4 Bl. und ‚Ein new Ewangelisch lied im nüwen thon von Meyland', ohne Ort u. Jahr. 12°. 4 Bl. mit Titelholzschnitt ‚Luther mit der Taube'.

1) Kalkoff, P., Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521. 2. Aufl. Halle 1897, S. 48.

2) Zeitschrift f. Kulturgeschichte. 4. Folge. Bd. 3. Weimar 1896, S. 265 ff.

Meistersingern aber kamen in den Verdacht, ‚daß sie dem Evangelio zugetan seien und andere es gar mit den Wiedertäufern hielten'. Man fand auch bei ihnen ‚etliche Bücher, so gegen die Pfaffheit in Mainz im Druck ausgegangen,' und andere ‚schandbare Schriften.' So begreift man denn, wie es in Mainz zu den bekannten erregten Auftritten kam,[1]) als Aleander am 29. Nov. 1520 auf dem Marktplatze die Schriften Luthers verbrennen ließ.

Wiederholt wurde behauptet, daß der Erzbischof Albrecht selber in bedenklichem Maße geneigt gewesen sei, der neuen Lehre beizutreten. Jedoch beweisen alle Momente, die als Gründe für diese Behauptung angeführt wurden, nur das eine, daß der Kurfürst jahrelang dieser Bewegung gegenüber ein diplomatisches Lavieren beobachtete, und es ihm an Eifer für Erhaltung des alten Glaubens sehr gebrach. So fand ihn Aleander schon 1520.[2]) „Der Erzbischof von Mainz," so schrieb er dem Kardinal Medici, „zeigt sich in seinen Worten völlig dem Papste, der Kirche und Ew. Herrlichkeit ergeben, wie es seine Pflicht und sein Vorteil erheischen; doch ist er so gutmütig und zaghaft und und so . . . rücksichtsvoll gegen die übrigen Fürsten und Ritter Deutschlands, daß ich ihn wirklich bisher wärmer gewünscht hätte, wie ich hoffe, daß er es in Zukunft noch werden soll. Wenn auch an seiner Gesinnung und gutem Willen nicht zu zweifeln ist, so läßt doch sein Eifer nur zu leicht nach, weil er sich nicht über den Einfluß der ihn umgebenden Schar seiner alten und vornehmen Räte hinwegsetzen kann, die über die Maßen lutherisch sind und, was das Schlimmste ist, sich zwar für Feinde Luthers erklären, aber ganz anders handeln." Albrecht mochte den Ruhm suchen, ein humanistisch aufgeklärter Bischof zu sein, war aber in seiner Stellung als geistlicher Fürst extremen Schritten abgeneigt. Zu Extremen aber hätten die zahlreich lutherisch Gesinnten in seinem Hofstaate ihn gerne verleitet; auf ihre Rechnung wird vieles in der Handlungsweise Albrechts zu setzen sein, das zu Mißdeutungen Anlaß geben konnte.

---

1) S. Hedio an Zwingli, Huldrici Zwinglii Opera t. VII. ed. Schuler et Schulthess (Epistolar. I.), Turici 1830, p. 157. Briefwechsel des Beatus Rhenanus, hrsg. v. Horawitz-Hartfelder, Leipz. 1886, S. 266 f.

2) Kalkoff, Aleander, a. a. O. 39 f.

Sicher war die vielbesprochene, durch den Rat Dr. Rühel angeregte Einladung Luthers an den Kurfürsten, in die Ehe zu treten und seine Lande zu säkularisieren,[1]) nichts anderes als eine ungeheure Versuchung, der letzte Trumpf, den diese Räte gegen die Schwäche ihres Herrn ausspielten, des Erfolges noch ganz ungewiß.

Die Seele der lutherischen Konspiration in der Umgebung Albrechts war Wolfgang Capito, früher Mainzer Domprediger, dann kurfürstlicher Kanzler. Er hatte sich frühzeitig innerlich der neuen Lehre zugewandt und suchte im Stillen möglichst viel für dieselbe zu wirken, scheute sich aber nicht, zu gleicher Zeit beim hl. Stuhle sich den Besitz der Propstei von St. Thomas in Straßburg zu sichern,[2]) gewiß eine ‚unangenehme und falsche Stellung', wie man seinem Biographen[3]) glauben wird. Durch Capitos Empfehlung war Kaspar Hedio (Heyd) des neuen Kanzlers Nachfolger auf der Domkanzel geworden. Schon 1519 hatte dieser zu Basel bei seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie entschieden für Zwingli und Luther Partei genommen. Den humanistisch Gesinnten im Mainzer Domkapitel kam er willkommen. Am 9. Januar 1522[4]) gaben ihm die Kanoniker als Beweis besonderen Wohlwollens die Zusage, daß er nicht so streng den Chordienst zu versehen verbunden sei als die anderen Vikare; man wollte ihm die Möglichkeit geben, sich mehr mit Studien zu beschäftigen. In der Folge wurde er am 21. Oktober 1523 im Kapitelsaale durch den Professor und Dompfarrer Dr. Johs. Stumpf aus Eberbach in feierlicher Weise zum Doktor der Theologie promoviert und in die Fakultät aufgenommen.[5]) Inzwischen aber war er nicht müßig gewesen, der

1) Diese Korrespondenz bei De Wette, W., Luthers Briefe, Bd. II (Berlin 1826), S. 616 ff.

2) Kalkoff, Aleander², S. 68, 136 f.

3) Baum, J. W., Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren. Elberfeld 1860, S. 74. Andere, wenigstens in diesen Jahren lutherisch gesinnte Räte Albrechts waren: Dr. Seb. v. Rotenhan (über ihn s. Archiv f. Unterfranken, Bd. IX. Würzb. 1848, S. 69 ff.), Lorenz Zoch, Johann Furderer (s. Württemberg. Vierteljahrshefte f. Geschichte, Jahrg. 1900, S. 302 ff.), ferner die Leibärzte Dr. H. Stromer u G. Kopp, von denen der erstere mit Ulr. v. Hutten eng befreundet war.

4) Pr. 4, 634.

5) Gudenus, Codex diplomaticus Moguntinus (Frankof. et Lipsiae 1747) P. II, p. 755.

reinen Lehre Christi Eingang zu verschaffen', wie er dem Freunde Ulrich Zwingli schrieb.[1]) Er hatte in Mainz und im nahen Rheingau nicht allein den religiösen, sondern auch den sozialen Aufstand gepredigt durch seine Erörterungen über den Zehnten und die 12 Artikel, die im Bauernaufstand zu so großer Bedeutung gelangen sollten.[2])

Zahlreiche Geistliche der Mainzer Erzdiözese hatten ihre Sympathie der neuen Lehre zugewandt, so Dr. Johann Stumpf,[3]) die Magister Andr. Mayer und Jakob Kammerlander, der Lizentiat Ad. Weiß — sämtliche Professoren an der theologischen Fakultät der alten Bischofsstadt, auch der Pfarrer an der dortigen Kirche St. Ignaz, Dietrich Sartorius, ferner Melchior Ambach, Pfarrer zu Bingen, der mit den bei Franz von Sickingen auf der Ebernburg weilenden Prädikanten heimliche Beziehungen pflog, und Johann Bernhard, Pfarrer zu Gau-Algesheim.[4]) Weit bedenklicher aber waren die Fälle, wo nicht allein die Pfarrgeistlichen, sondern auch schon zum großen Teil die Gläubigen von den neuen Irrtümern angesteckt waren. Diese Erscheinung war in der nahen Reichsstadt Frankfurt zu beobachten, ebenso in Erfurt, Miltenberg, Tauberbischofsheim. — So lagen in der Diözese des hl. Bonifatius die Dinge, als Albrecht am 17. Juni 1521, vor seiner Abreise nach Halle, den Dombechanten Lorenz Truchseß wiederum zu seinem Statthalter ernannte.

Nur nach langem Widerstreben hatte der Dechant diese Bürde auf sich genommen. Sehr bald mußte er im Gebiete der Verwaltung Wahrnehmungen machen, die ihn tief verstimmten. Er fand,[5]) ‚daß das Erzstift mit viel höheren und größeren Schulden beschwert sei', als er vermutet und die kurfürstliche Kammer angegeben hatte; manche Gläubiger hatten das Doppelte von dem zu fordern, was der Kammerschreiber dem Statthalter angezeigt hatte. Von dem Kardinale war die Zusage gegeben

1) Zwinglii Epistolae l. c. p. 157.

2) Otto, F., K. Hedios Sendbrief an die Rheingauer in ‚Annalen des Vereins f. Nassauische Altertumskunde'. Bd. 17 (Wiesbaden 1882), S. 16 ff.

3) Pr. 4, 750. Über Lic. Ad. Weiß s. Boffert, G., Jakob Ratz, in Blätter f. württemberg. Kirchengeschichte 8. Jahrg. Stuttg. 1893, S. 32 ff.

4) Über die letztgenannten drei Geistlichen s. Falk im Archiv f. Frankfurts Geschichte und Kunst, N. F., Bd. 5 (Frankf. 1896), S. 323 ff.

5) Pr. 4, 628 sq.

worden, er werde bei seiner Abreise zweitausend Gulden zurücklassen, um ‚im Anfang der Statthalterei die dringenden Schulden in etwa zu stillen', aber dieses Versprechen wurde nicht gehalten. Hierüber hielt Truchseß Ende November 1521 dem Kapitel Vortrag und eröffnete, daß er an Weihnachten dieses Jahres die Statthalterei niederzulegen beabsichtige. Er führte noch andere Gründe für sein Vorhaben an, ohne jedoch alle seine Motive zu nennen. Dem Wunsche seiner Kollegen, er möge wenigstens ein Jahr als Statthalter aushalten, wie es ‚dem Stifte und den Untertanen in Ansehung der Zeitläufe nützlich und tröstlich sei', leistete der Dechant schließlich Folge. In den nächsten Monaten wandte er seine Aufmerksamkeit vorzugsweise der religiösen Bewegung zu.

Es war gerade der Zeitpunkt gekommen, wo die von Luther eingeleitete Bewegung auch äußerlich mit den althergebrachten kirchlichen Formen brach und ihren revolutionären Charakter untrüglich offenbarte. In der benachbarten, dem Mainzer Sprengel zugeteilten Reichsstadt Frankfurt war die lutherische Lehre schon seit einiger Zeit durch das stille Wirken Wilhelm Nesen's, eines persönlichen Bekannten Luthers, [1]) in hohem Grade volkstümlich geworden. Unter dem Schutze der regierenden Bürgermeister begann der Prediger Hartmann Ibach am 9. März 1522 ‚evangelisch' zu predigen, insbesondere gegen den Zölibat der Geistlichen zu eifern. Zwei Tage später unterfertigte Lor. Truchseß als Statthalter zusammen mit dem Generalvikar Dietrich Zobel ein Schreiben an den Frankfurter Rat, das in sehr entschiedenem Tone gehalten war. Die Ratsherrn wurden aufgefordert, den Prediger in Verwahr zu nehmen und zur Verantwortung nach Mainz zu senden. Ibach habe sich beflissen, Aufruhr und Empörung zu erwecken; daß aber der Rat solches verstatten werde, dessen habe man sich in Mainz nicht versehen. Der christliche Glaube dürfe nicht auf eines jeden Menschen Sinn oder Vernunft, die vergänglich sind, gebauet und gegründet sein, sondern nur auf den festen Felsen der Worte unseres Herrn und Seligmachers

1) Ritter, J. B., Evangelisches Denkmal der Stadt Frankfurt a. M. Frkf. 1726, S. 41 f. Der ehemals Mainzische Aktenband „Frankfurtische Handlung der lutherischen Secte 1521" im k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien wurde uns nicht zugänglich. Wir erfuhren von der Direktion des Archives, daß von Hrn. Vikar Euler, z. Z. in Baden-Baden, eine Bearbeitung dieser Akten zu erwarten sei.

Jesu Christi. Sollte nun der Rat dem Priester Ibach ‚sein Predigen und seinen Mutwillen' weiter verstatten, so hätten die Mainzer Behörden ihr Ansinnen hinlänglich zur Kenntnis gegeben, würden es aber sodann höheren Ortes vortragen, wohl wissend, bei wem der Täter sei. — Einige Wochen später sah sich Ibach genötigt, Frankfurt zu verlassen.

Das bekannte ‚Pfaffenstürmen zu Erfurt'[1]) vom Jahre 1521 mit seinen furchtbaren Exzessen läßt erkennen, wie stark der Stoß war, den das Religionswesen an diesem Sitze des Humanismus bereits erlitten hatte. Der Statthalter schenkte den dortigen Vorgängen große Aufmerksamkeit und stärkte die kirchlich Gesinnten daselbst moralisch durch seine Teilnahme, nicht minder aber auch durch zweckmäßige Anordnungen. Über einzelne hierher gehörige Maßregeln des Dombechanten können Nachrichten nicht geboten werden. Indessen liegt — sicher als Bruchstück einer nicht mehr erhaltenen umfangreicheren Korrespondenz — ein Brief des Erfurter Dechanten Dr. Jak. Doliatoris und seines Kapitels (St. Severi) vom 24. April 1522 vor, in welchem diese Geistlichen sich bei Truchseß bedanken ‚für den gnädigen und getreuen Fleiß', den er in der ‚Kirchensache' gezeigt, ebenso auch für des Statthalters ‚Erbieten und getreuen Ratschlag'; sie bitten ihn, daß er ‚nach wie vor' ihnen ein gnädiger Helfer und Tröster bleiben möge.[2])

Doch blieb dem Mainzer Domdechanten nicht mehr lange die Möglichkeit, helfend einzugreifen. Am 17. Juli 1522[3]) reiste er nach Aschaffenburg, um dort vor Kardinal Albrecht über seine nunmehr beendete Statthalterei ‚Rechnung zu tun'. Er hatte hartnäckig an den bereits vor dem Domkapitel geäußerten Rücktrittsgedanken festgehalten und so für den Kardinal eine schwere Verlegenheit geschaffen, eine nicht geringere aber auch für das Mainzer Erzstift. Die Kurlande hätten gerade in diesen Tagen

1) Örgel, G., Beiträge zur Gesch. des Erfurter Humanismus (Mitteilungen d. Vereins f. die Gesch. Erfurts, Heft 15. Erf. 1892), S. 86, 102 ff. Kampschulte, F. W., Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zu d. Humanismus u. der Reformation, T. 2 (Trier 1860), S. 123 ff.

2) ‚Akten, betr. die unruhigen Auftritte u. besonders die Verfolgung der Geistlichkeit in Erfurt u. Umgegend, 1521—1530' im Kgl. Staatsarchiv zu Magdeburg, Gebiet Erfurt II, XIV, 2.

3) Pr. 4, 645 sq.

einer starken und umsichtigen Regierung bedurft. Denn über dem benachbarten geistlichen Staate zog sich ein drohendes Gewitter zusammen: am 27. August 1522 erklärte Franz von Sickingen den Krieg an Kurtrier. Albrechts Hofmeister, Frowin von Hutten, und der Marschall Kaspar Lerch von Dirmstein waren Mitwisser und Helfer an dem Unternehmen des kühnen Ritters. Der Mainzer Kurfürst selber zeigte sich zaghaft und säumig, dem bedrohten Nachbarn Hilfe zu senden. Auf Grund dieser Tatsachen entstand die Vermutung, daß Albrecht an dem Beginnen Sickingens ein starkes persönliches Interesse gehabt, auf einen glücklichen Erfolg desselben verwegene Pläne gegründet habe. Dem gegenüber muß nachdrücklichst auf das Urteil eines Spezialforschers hingewiesen werden, das auf gründlichen Studien beruht.[1]) Der Biograph Franz von Sickingens schreibt in unserer Frage: ‚Es ist schon früher erwähnt worden, aus wie nichtigen Gründen man den Kurfürsten Albrecht von Mainz der Absicht geziehen hat, sein Erzbistum in ein weltliches Fürstentum zu verwandeln. Damit fällt ein Hauptmotiv, aus welchem man seine angebliche Mitwissenschaft und Mitwirkung an Sickingens Plänen hat erklären wollen. Wie verhält es sich nun mit letzterem Umstand? Ein juristischer Beweis für Albrechts Schuld läßt sich nicht erbringen. Aber auch die belastenden Momente beweisen mehr eine sträfliche Schwäche in Aufrechthaltung der Ordnung, eine unwürdige Abhängigkeit von seinen vertrautesten Beamten und Ratgebern, als eigene wissentliche Verstrickung . . .“ Albrecht zeigte, nachdem Richard v. Trier, in Verbindung mit dem Pfalzgrafen und dem Landgrafen von Hessen, Sickingen aus seinen Landen vertrieben hatte, diesen drei verbündeten Fürsten gegenüber eine erstaunliche Schwäche. Er schloß am 18. Oktober 1522 mit ihnen zu Frankfurt a. M. einen Vertrag, in welchem er als Buße für seine Säumigkeit 25000 Gulden zu bezahlen versprach. Das Domkapitel konnte zur Bewilligung dieses Vertrages nur dadurch bewogen werden, daß Albrecht ihm das Amt Höchst samt Stadt, Schloß, Zoll- und Kellerei-Einkünften verpfändete. Das Schlimmste war die moralische Niederlage des Mainzer Kurfürsten: er hatte sich durch Annahme dieses Vergleiches vor aller Welt gleichsam als schuldig bekannt an Sickingens Landfriedens-

1) Ulmann, Heinr., Franz von Sickingen, Leipz. 1872, S. 309 f.

bruch;[1]) auf die Domkapitulare als die Mitunterzeichner der Urkunde konnte derselbe Verdacht fallen. Und das war es, was in der Folge dem Domdechanten viele schwere Stunden bereitete. In seinen Papieren[2]) findet sich ein Eintrag, der seine Stimmung darlegt. Er betont, wie sehr ‚des Erzbischofs zu Mainz unbedächtige, unschickliche Handlung zur Verderbnis des alten, ehrlichen Stiftes Mainz' gereiche, wie unbillig er, der Domdechant, unter die Verschreibung seinen Namen habe setzen müssen zum Nachteil seiner eigenen und seiner Verwandten Ehre zu ewigen Tagen; er habe doch sein Leben lang von solcher Handlung, deren Albrecht bezichtigt werde, kein Wissen gehabt. Darum erkläre er, daß es ihm beschwerlich sei, ‚alle Sachen versiegeln zu helfen zum Nachteil des Stiftes und zur Verkleinerung seiner Ehre'. ‚Er habe niemals wider kaiserlicher Majestät aufgerichteten Landfrieden gehandelt; gleichwohl stehe er im Vertrage gleichsam im Pranger, aber sein Herr, der Kardinal von Mainz, beherzige das wenig. Nur er bedenke solches oft mit beschwerlichem Gemüte, und erwäge, was für ihn und den Kardinal und das Stift in der Dauer daraus entstehen, und was man ihnen beiden noch in der Grube nachreden werde'. —

Ehe Albrecht im November 1522 zum Reichstage nach Nürnberg reiste, — nach demselben wollte er in Halle Aufenthalt nehmen —, setzte er zur Erledigung der Geschäfte ein vielköpfiges Regierungskollegium[3]) ein; dasselbe bewährte sich indessen nicht, weshalb in der Person des Bischofs Wilhelm von Straßburg wieder ein Statthalter ernannt wurde. Hatte somit der Dechant nicht mehr die Befugnis, in demselben Umfang wie früher gegen die lutherischen Neuerungen vorzugehen, so tat er es doch mit Entschiedenheit überall da, wo er kompetent war. Am 23. Sept. 1523

---

1) Ulmann, a. a. O. S. 319. Aus dem Nürnberger Reichsregimente schrieb der kursächs. Rat Hans v. d. Planitz bezüglich dieses Vertrages: ‚Nimpt vill leut wunder, das er (der Kardinal) und die seinen sich so offentlich zu disser sach bekannt' (Hans v. d. Planitz, Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg, hrsg. v. Wülcker-Virck, Leipz. 1899, S. 225). Ebenderselbe meldet, daß infolge des Sickingenschen Handels ein schweres Zerwürfnis zwischen Albrecht und dem Domdechanten eingetreten sei (a. a. O. S. 239 f.).

2) Cod. Nor. f. 262; cf. f. 216.

3) Die Mitglieder des Kollegiums s. b. Hennes a. a. O. 173.

erschien er in einer von ihm berufenen Versammlung[1]) des Mainzer Sekundarklerus und trug im Namen des Erzbischofs den Prälaten oder in deren Ermangelung den Senioren der Stifter auf, sowohl den Stiftsherrn wie den Vikaren den Befehl zu geben: Wenn jemand der lutherischen Sekte anhänge, so solle er unverzüglich von derselben zurücktreten; widrigenfalls würde er sich der Ungnade und Strafe des Kardinals zu gewärtigen haben.

Der Klerus beschloß, diese Mahnung den einzelnen Geistlichen mitteilen zu lassen und sie treulich zu verwarnen. In derselben Versammlung teilte der Domdechant mit, daß das kölnische Domkapitel die Vertreter der Mainzer und Trierer Geistlichkeit zu einer Beratung nach Koblenz eingeladen habe. Bei der im Deutschordenshause der Moselstadt am 3. Okt. abgehaltenen Tagung[2]) mußten die Mainzer Deputierten, an ihrer Spitze Dietrich Zobel, von den glaubenseifrigen Kölnern und Trierern bittere Vorwürfe hören wegen des Fortschrittes, den der ‚lutherische Handel' in Mainz gemacht habe; dort würden wie an keinem anderen Orte Schmähbücher gedruckt und verkauft, hielten die Lutherischen eigene Schule (Meistersinger) und ließen sich die Prediger auf der Kanzel in lutherischen Lehren hören. Die Mainzer mußten zugeben, daß solches ‚nicht ohne sei', und wiesen darauf hin, wie große Teile der Erzdiözese in Thüringen und Hessen begonnen hätten, der Kirche ungehorsam zu werden und keine kirchlichen Abgaben mehr zu bezahlen. Es wurde der Antrag gestellt, ‚in diesen und anderen großen Händeln eine neue Union aufzurichten und zu konzipieren'. Allein hierzu hatten die Mainzer keine Vollmacht; gleichwohl wurde der Gegenstand beraten: Nachdem einmal Luthers Handlung dermaßen sich eingeschlichen und Wurzel gefaßt habe, daß die geistliche Jurisdiktion sehr geschmälert und schließlich die Geistlichkeit ganz unterdrückt werde, sollten die einzelnen Domkapitel ihren Erzbischof-Kurfürsten ersuchen, zusammen mit allen geistlichen Fürsten und Prälaten auf dem künftigen Reichstage zu beraten, wie die lutherischen Lehre zu begegnen sei. — Dem Domdechanten gab das

1) Pr. secundarii Cleri Mog. l. c. p. 692.

2) Pr. secund. Cleri p. 702 sq. Geschichtsblätter für die mittelrheinischen Bistümer, 1. Jahrg. Mainz 1883, S. 36 f.

Protokoll diese Tagung eine wertvolle Anregung, den Plan zu seiner späteren großen antilutherischen Aktion.

Im Spätsommer 1523 schickte sich Kaspar Hedio an, Mainz zu verlassen. Er hatte am 5. September dieses Jahres dem Domdechanten angezeigt, daß er in Straßburg als Prediger angenommen sei, aber sich gleichzeitig erboten, bis zum Advente noch in Mainz zu predigen. Vom Kapitel wurde ihm als Antwort mitgeteilt,[1] ‚daß er sich der Artikel, darin Mißverstand und Irrung sei, enthalten, das heilige Evangelium und was zu Andacht und Gehorsam diene, predigen, nicht aber Widerwärtigkeit erwecken sollte'. Der Domprediger richtete an das Kapitel noch die Bitte, daß man das Faß Wein, das er im künftigen Herbst als zur Besoldung gehörig zu beanspruchen habe, ihm nach Straßburg folgen lasse. Die Kapitulare willfahrten ihm, ‚um in Güte und Gnade von ihm zu kommen'. Gleich Hedio unterstand auch der Pfarrer Ambach zu Bingen dem Domdechanten. Er mußte später bekennen,[2] ‚daß er in Regierung seiner Pfarrei sich der lutherischen Sekte und Lehre anhängig gemacht, derhalben aber von dem Dechant und Kapitel des Domstiftes zu Mainz in Haft genommen worden sei'. Nach Ausstellung einer Urfehde (2. August 1534) verließ er die Mainzer Lande. Mittlerweile hatte der Domdechant die Befriedigung zu sehen, wie endlich auch Albrecht begann, der religiösen Neuerung im Erzstifte kräftig entgegenzutreten.

## Viertes Kapitel.

### Im Kampf gegen die religiöse und soziale Revolution.

Im März 1523 hatte der Kanzler Wolfgang Capito dem Hofe des Kardinals Albrecht den Rücken gewandt und sich auf seine Propstei von St. Thomas in Straßburg zurückgezogen.[3] In ihm hatte der Mann den Hof verlassen, der auf den jungen Kurfürsten einen faszinierenden Einfluß ausgeübt und ihn von allen energischen Maßregeln gegen die lutherische Bewegung zurückgehalten hatte. Der letzteren gegenüber ließ Albrecht fast von dieser Stunde an einen vollständigen Systemwechsel in seiner

1) Pr. 4, 699. — 2) Ingr. 53, 242.
3) Baum, Capito, a. a. O. S. 86.

Stellungnahme eintreten.[1]) Schon im Sommer dieses Jahres ließ er das geistliche Gericht gegen den lutherischen Pfarrer Dr. Johann Drach[2]) zu Miltenberg und dessen Kaplan Anton Scherpfer einschreiten, im Oktober wurde die Einwohnerschaft des Mainstädtchens zu dem Versprechen gezwungen, zum alten Glauben wieder zurückzukehren. Am 8. Juni 1524 wurde Mag. Jakob Kammerlander[3]) aus dem Mainzer Kurstaate verwiesen. Im selben Jahre werden die Pfarrgeistlichen von Tauberbischofsheim, Pfarrer und Kaplan, als gefangen erwähnt. Späterhin begegnen uns Geistliche, die der evangelischen Predigt halber in Eltville gefangen liegen. In Mainz wurden Dompfarrer Dr. Joh. Stumpf, der Domvikar Mag. Andreas Meyer und Peter Nödigk, der eine Vikarie bei U. L. Frau zu den Greden besaß, gefänglich eingezogen.

War demnach im Erzstifte Mainz auch manches gegen die religiösen Neuerungen geschehen, so mußten doch diese gegen einzelne kompromittierte Persönlichkeiten gerichteten Maßregeln nur lokalen Charakters in ihrer Wirkung vollständig versagen, als im Frühling 1525 in den Bauerschaften und Städten Deutschlands die Fahne des religiös-sozialen Aufstandes aufgepflanzt wurde. Die Mainzer Lande wurden von den Stürmen dieser Empörung

---

1) S. das strenge Edikt Albrechts gegen lutherische Prediger, Donnerst. nach Nat. B. M. V. (10. Sept.) 1523 in dem Würzburger Kreisarchiv, Geistl. Schr. Lade 19. Tom. I. actorum mancorum, das religionweßen betr. Weitere ähnliche Maßregeln Albrechts s. Falk, im ‚Katholik', 1882, I. S. 620 ff.

2) Herrmann, Fr., Der Prozeß gegen D. Johann Drach und Anton Scherpfer und die Unterdrückung der evangelischen Bewegung in Miltenberg, in Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte Bd. IX, 5. (S. 193 ff.).

3) Kammerlander mußte seine Schuld in seiner ‚Urfehde' wie folgt formulieren: ‚Als ich zu vergangen tagen etlich schriefften gein Rome an mein vertrauthen freundt gethan und darzu vnsern allerheiligsten Vatter den Bapst mit zugefügter schmach verachtlicher weiß angetaßt, in dem, daß ich mich darneben der Luteranischen sect vnd lere teilhafftig, derselbigen mer dan in einem weg anhengig gemacht vnd offentlich vernemen lassen habe, welches dan folgendt an Ire Hlgtt. gelangt, von der es further dem hochw. Cardinal zu Meintz zu wissen gethan, vnd derhalben zu hafft vnd gefengnis angenommen vnd darin etlich zeit enthalten worden bin . . .' Ingr. 53, 237. Über Kammerlander s. noch Wenzel B., Cammerlander und Vielfeld. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 16. Jahrhunderts. Berlin 1891 (Rostocker Dissertation).

schwer betroffen; durch sie erlebte auch Lorenz Truchseß sorgenvolle Tage.

Über die Ereignisse dieses Jahres hat der Domdechant uns ein summarisch-naives Urteil hinterlassen. Er schreibt:[1] ‚Die Teufel in der Luft waren alle in die Bauern gekommen; in diesem Jahre sind viele Kirchen und Klöster zerstört, verbrannt und verheert worden: Doctrina Martini Luther, mali hominis'. — Die Wogen des Aufruhrs drangen bis in die unmittelbare Nähe des Prälaten, als am Markustage 1525 die Mainzer Zünfte, in enger Fühlung mit den erfolgreichen Empörern zu Frankfurt, zur Revolution schritten.[2] Die ‚lutherischen Gesellen' rotteten sich auf dem Dietmarkte zusammen; der Chronist meint zwar, daß sie es ‚nicht so grob gemacht wie die Bauern anderswo', doch kam es immerhin zu aufgeregten Szenen. In 31 Artikeln überreichten die Aufrührer dem Kapitel — der Statthalter Bischof Wilh. v. Straßburg weilte, von aufständigen Bauern hart bedrängt, zu Aschaffenburg — ihre Beschwerden und Forderungen. Um die Domherrn willfährig zu machen, tumultuierten sie die ganze folgende Nacht und feuerten aus den Geschützen, die sie von den Befestigungswerken weggeführt hatten, viele blinde Böllerschüsse. Für das Ungestüm der Empörer ist es bezeichnend, daß sie am folgenden Tage ‚nicht so lange wollten Verzug haben, bis die Herrn Kommissarien, so vom Statthalter und dem Kapitel verordnet waren, hätten zu Mittag essen können, sondern sie wollten erst und zuvor die Artikel, so sie übergeben, bestätigt, unterschrieben und versiegelt haben'. Aus dieser Zwangslage fanden Dechant und Kapitel keinen anderen Ausweg, als einfachhin die geforderten Reformen und Freiheiten zu gewähren.[3] Mit wie schwerem Herzen mag Lor. Truchseß den Neuerern und ihrem Streben nach evangelischer Freiheit zugestanden haben, daß die

1) Cod. Mon. f. 98 b.

2) S. ‚Der Aufruhr zu Mainz im Bauernkrieg' bei Hegel, Mainzer Chroniken II, 101 ff; Adversus latrocinantes et raptorias Cohortes Rusticorum. Mart. Lutherus. Responsio *Joannis Cochlaei*. Cathalogus tumultuum et praeliorum in superiori Germania nuper gestorum. Colon. 1525, f. D. iii. sq. Schunk, J.P., Beyträge zur Mainzer Geschichte Bd. III, (1790), S. 62 ff.

3) Die Originalurkunde befindet sich im Kreisarchive zu Würzburg (Htt 785).

Kirchengeschworenen oder Baumeister der vier Hauptpfarrkirchen sollten Macht haben, ‚eine gelehrte und taugliche Person zum Pfarrer, der das Wort Gottes gemeinem Volke verkünde', ‚zu setzen und zu entsetzen', daß ferner die Pfarrer, so zu Mainz und zu Eltville gefangen liegen, der Gefangenschaft sollten entledigt werden. Die übrigen Zugeständnisse betrafen Gleichheit von Klerus und Laien bezüglich der bürgerlichen Lasten, Erleichterung der direkten und indirekten Abgaben, eine bessere Rechtspflege und verschärfte Sittenpolizei.

Wenige Tage darauf (7. Mai) mußte sich Truchseß dazu verstehen, den vom Statthalter angenommenen Vertrag mit dem ‚hellen Haufen vom Odenwald'[1]) mitzuunterzeichnen. Als Entgelt erhielt der alte Aristokrat eine von Georg Metzler und Götz von Berlichingen ausgestellte Urkunde, durch die er ‚in Vertrag und Vereinigung des hellen Haufens sei gütlich aufgenommen worden'.

Ungefähr um dieselbe Zeit empfing Truchseß eine von dem Vizedom Heinrich Brömser von Rüdesheim geführte Deputation der rheingauischen Einwohner und nahm deren in 29 Artikeln niedergelegte Forderungen entgegen. ‚Seine Gnaden', so forderte man'[2]) ‚solle solche mit dem hochwürdigen Kapitel des Domstiftes übersehen, sie dann bestätigen, verbriefen und versiegeln'. Der Dechant erbat sich von den Deputierten drei oder vier Tage, um die Sache besser überlegen, auch mit Bischof Wilhelm beraten zu können. Wenn die Kapitulare die vorgelegten Artikel ‚mit den göttlichen Rechten verglichen' hätten, so hofften sie ‚der gemeinen Landschaft ein ehrlich, gütlich und hoffentlich wohlgefällig Wiederwissen und Antwort unverzüglich' geben zu können. Unterdessen hatten sich viele der aufrührerischen Rheingauer auf dem Wachholder, dem großen zwischen Eberbach und Kiedrich gelegenen Weideplatze zusammengerottet. Notgedrungen mußten hier am 18. Mai der Statthalter, der Domdechant und andere Kanoniker sich zu weiteren Verhandlungen einfinden. Die geistlichen Herrn wurden von den Anwesenden ‚mit bewaffneter Hand um-

1) Zimmermann, W., Allgem. Geschichte des großen Bauern-Krieges. 3. Teil. Stuttg. 1854, S. 517 ff; Die Urkunde bei Schunk, Beyträge III, 75 ff.

2) Schunk, Beyträge I. (1788) S. 175 ff.) Richter, P., Gesch. des Rheingaues, Rüdesh. 1902 S. 157 ff.

ringt und umsetzt, und in solchem Kreise geheißen und gezwungen', die nun verschärften Artikel zu bewilligen. Die Urkunde[1]) wurde am folgenden Tage ausgefertigt und gesiegelt. Drückende Verträge wurden von der übermütigen Bauerschaft auch den rheingauischen Klöstern abgedrungen: die des Ordenslebens Überdrüssigen sollten entlassen und ausgesteuert, die Klöster selber einem allmählichen Aussterben überliefert werden. Schon daraus kann ersehen werden, wie auch die rheingauische Bewegung mit den religiösen Neuerungen aufs Innigste zusammenhing. Auch hier hatten die Gemeinden das Recht erstrebt, einen Pfarrer wählen zu dürfen, ‚der ohne Furcht und Zwang die rechte, lautere evangelische Wahrheit sage und dem gemeinen Volke mit Treuen vorhalte'. Man hatte, wie die Rheingauer später gestehen mußten, in der Landschaft[2]) ‚viel lutherische aufrührerische Prediger gehegt und gehandhabt', und durch diese sowie ‚anderer leichtfertiger ungelehrter Priester verführliche Lehre und Predigt' war das ‚gemeine einfältige Volk' in ‚nicht geringen Abfall christlicher Religion und in ungewöhnliche Mißbräuche zu der Seelen und Seligkeit Verlust und Verderben Leibs und Guts verleitet und gebracht worden'. Kaspar Hedio[3]) hatte den Einfluß, den er durch seine Predigt im Sommer 1523 auf das rheingauische Volk gewonnen hatte, durch die von Straßburg ausgehenden Sendschreiben zu verstärken und demagogisch auszunützen gewußt.

So hatte Truchseß auch hier fürs Erste den religiösen Neuerern gegenüber zurückweichen und nachgeben müssen. Daß er aber in anderen der zugestandenen Artikel wirkliche Mißstände beseitigt und das Volk drückende Lasten erleichtert hatte, hätte ihm eine Genugtuung sein können. Aber diese Einsicht war, wie den herrschenden Ständen des Zeitalters überhaupt, so auch ihm verschlossen.

Unterm 12. Juni 1525 ließ Jörg Truchseß von Waldburg, ‚des Bundes zu Schwaben oberster Feldhauptmann', an gemeine

---

1) S. Schunk, Beyträge I. S. 191 ff.

2) Hennes a. a. O. S. 248.

3) S. Weller, E., Repertorium typographicum, Nördlingen 1864, n. 2906. Von dem zehenden zwo trefflicher predig, Beschehen im Münster zu Straßburg vff den XX. Tag Nouembris Anno 1524. Mit Sendbrieff, An das christlich heufflin im Rinckgaw Mentzer Bistumbs. Durch D. Caspar Hedion. Vgl. daselbst n. 3430.

Landschaft des Rheingaues die Nachricht gelangen, daß er den Gau mit Heereskraft zu überziehen, zu strafen und in Gehorsam zu bringen kommen werde. Der Dechant hatte bald die Freude, die Abschrift eines ähnlichen an die Mainzer Aufrührer gerichteten Briefes seiner Sammlung [1]) einverleiben zu können. Man weiß, wie bald die Rheingauer alle Mühe aufwandten, um Verzeihung zu erlangen, wie kräftig in dem Ländchen trotz Fürsprache des Statthalters die Reaktion einsetzte. Als die Mainzer Aufrührer den Brief des ‚Bauernjörgen' erhalten hatten, ‚sind sie erschrocken,' wie die Chronik [2]) in lakonischer Kürze erzählt, ‚und haben sich gar still gehalten; die Inquisition wurde angestellt, die Rädelsführer herfürgezogen und viele [3]) um einen Kopf kürzer gemacht. Da war obgemeldeter Freiheitsbrief wieder tot und kassiert'.

Lorenz Truchseß sah die Predigt Luthers als die einzige Ursache des Bauernaufstandes an und machte den Wittenberger Exauguſtiner allein verantwortlich für das kirchliche und öffentliche Elend, welches das Jahr 1525 gebracht hatte, aber auch für das persönliche Ungemach, das ihn in diesem Jahre betroffen. Den Spuren des tiefen Ingrimmes, der ihn fortan gegen Luther beseelte, begegnen wir auf vielen Seiten seiner hinterlassenen Papiere. Hier ließ er nach einem der so weitverbreiteten bekannten Holzschnitte [4]) ein Porträt Luthers (übrigens in künstlerisch bemerkenswerter Weise) kopieren. Der Augustiner mit der ihn inspirierenden Taube, dem Symbole des hl. Geistes, ist inmitten einer architektonischen Umrahmung dargestellt. Dazu schrieb seine charakteristische Hand als Überschrift: Causa tanti mali 1525, neben die Taube: bene in *sinistram* aurem, und darunter: ita ille heresiarca Martinus Luther Monachus se depingi fecit. An anderer Stelle begegnen uns die ebenfalls auf Luther sich beziehenden Worte: O omnium scelestissimus monachorum monachus.[5])

---

1) Cod. Monac. f. 266 sqq.

2) Mainzer Chronik II, 112.

3) Nach Hennes (a. a. O. S. 232) wurden in Mainz vier Aufständische hingerichtet.

4) S. darüber Katholik 1894, II., S. 191 f. Vgl. Kalkoff, Alexander [2] a. a. O. S. 58.

5) Cod. Monac. f. 291.

Hätte Truchseß notwendig gehabt, in seiner Erbitterung gegen Luther noch bestärkt zu werden, so konnte dies durch einen Mann geschehen, den er um diese Zeit kennen lernte und an den ihn bald das Band inniger Freundschaft knüpfte. Seit dem Jahre 1525 lassen sich Beziehungen des Domdechanten zu Johannes Cochläus, dem unermüdlichen Vorkämpfer des kirchlichen Glaubens nachweisen. Dieser Humanist und Polemiker hatte seine helle Freude an den ‚ingenioſen' lateinischen Gedichten, die dem Druck einer antilutherischen Rede des polnischen Bischofs Andreas Critius als Anhang beigegeben waren. Cochläus nun muß es gewesen sein, der dem Mainzer Freunde zur Aufnahme in seine Sammlung[1]) einige dieser Gedichte mitteilte, so das Carmen in imaginem Lutheri, ein anderes, enthaltend die Conditiones boni Lutherani, die Epigramme ‚De monstro cucullato, De Luthero stercora omnes sibi aduersos appellante, daneben auch das satirische von Hieronymus Emser verfaßte Lied auf Luthers Hochzeit und andere gleichartige Gedichte desselben Autors.[2]) Truchseß sorgte dafür, daß die damals angelegte Sammlung später noch erweitert wurde, sodaß dieser Teil seiner Papiere einen beachtenswerten Beitrag zur katholischen satirischen Literatur jener Zeit darstellt.

Innerhalb des Domkapitels beschäftigte man sich im Oktober 1525 mit der Frage, wie gegen die gefangenen Priester Johann Stumpf, Andreas Meyer und Peter Nödigk zu verfahren sei.

---

1) Cochläus nahm dieselben zum Teil in seine Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis, Mog. 1549 auf — den genauen Titel s. bei Spahn, M., Johs. Cochläus, Berlin 1898, S. 370. In der Kölner Ausgabe (1568) der Commentarien stehen die betr. Poeme p. 141 b sq.

2) Hier der Anfang desselben, der bei Cochläus fehlt:

Gaudeamus cum jubilo
Dulces lutheriaci. Cum jubilo.
Noster pater hic lutherus,
Nostre legis dux sincerus
Nuptam ducit hodie. Cum jubilo.
Qui cum sacra sacer junctus,
Que docebat est perfunctus
Et confecit omnia. Cum jubilo.

Das Truchseß'sche Manuskript enthält auch Gesangsnoten zu diesem Texte. Cod. Mon. f. 292. Die reiche Literatur über dieses Gedicht s. bei Wiedemann, Th., Dr. Johann Eck, Regensburg 1865, S. 558 f.

Diese Verhandlungen verdienen wegen der Art, wie das Kapitel derartige Fragen auffaßte und behandelte, eine Erwähnung. Die Kanoniker ließen am 2. Oktober[1]) an den Statthalter das Votum gelangen, daß ihrer Meinung nach die Priester, ‚die der lutherischen Faktion halber' gefangen seien, verpflichtet werden müßten, ihre Mainzer Benefizien aufzugeben und außer Landes zu gehen. Sollte man aber einem derselben gestatten, in Mainz zu bleiben, — dazu würden die Kapitulare aber ganz und gar nicht raten, erachteten es vielmehr für schädlich —, so müsse man aus Gerechtigkeit dieselbe Wohltat allen zukommen lassen. Der Statthalter hatte, wie es scheint, zugunsten des Dompfarrers eine Ausnahme machen wollen. Einige Wochen später wurde im Kapitel die Frage erörtert, ‚ob es gut oder bös sei, wenn der Pfarrer predige'; wenn er auch noch so sehr danach verlange, so verharre das Kapitel doch bei seinem ersten Votum. Der Dompfarrer erhielt jedoch die erbetene Erlaubnis; es wurden keine Klagen mehr gegen ihn laut († 16. Jan. 1533).[2]) Über das Schicksal der beiden Vikare verlautet nichts. — Durch alle die geschilderten Ereignisse war dem Domdechanten der ganze Ernst der kirchlichen Lage Deutschlands in ein helles Licht gesetzt worden; er säumte nun nicht mehr, eine weit ausschauende, große Aktion gegen die Neuerer unter den Fürsten und Geistlichen des Reiches in die Wege zu leiten.

## Fünftes Kapitel.

### Des Dechanten Anteil an dem ‚Mainzer Ratschlag' vom November 1525; die Folgen dieser Versammlung.

Den im Herbst 1523 von dem Kölner und Trierer Kapitel angeregten Gedanken einer katholischen ‚Union' hatte Truchseß mittlerweile nicht aus dem Auge verloren. Ähnlichen Bestrebungen war Kardinal Albrecht durch seinen Beitritt zum Dessauer Bündnis im Juni 1525 entgegengekommen. Nach den übeln Er-

1) Pr. 4, 750a.

2) Stumpfs ehrenvolles Epitaph s. Severus, Parochiae Moguntinae (Aschaffenb. 1768), p. 6 sq. Wie sehr er als der lutherischen Lehre zugetan galt, erhellt daraus, daß er noch 1527 als Theologieprofessor an der neuen Universität zu Marburg vorgesehen wurde; vgl. Rady, J. B., Gesch. der kath. Kirche in Hessen, hrsg. v. Raich (Mainz 1904), S. 754.

fahrungen dieses Jahres kam das Mainzer Metropolitankapitel auf die von der Koblenzer Tagung ausgegangene Anregung zurück und suchte dieselbe zur Ausführung zu bringen, aber in einer anderen Form. In Mainz erhoffte man eine erhebliche Besserung der kirchlichen Lage von einem engen Zusammenschluß aller bischöflichen Domkapitel der Mainzer Kirchenprovinz. Dem Domdechanten Lorenz Truchseß muß das Verdienst zuerkannt werden, die aus diesem Gedanken hervorgegangene bedeutungsvolle Aktion[1]) des Mainzer Kapitels in die Wege geleitet zu haben.

Im Herbste 1525 gelangte an die Domstifter der Mainzer Suffraganen vom Metropolitankapitel aus eine kurze Mitteilung über die Beschwernisse, welche die Kirche vonseiten etlicher weltlicher Obrigkeiten erfahre gegen altes Herkommen, Freiheit, Possession und Gebrauch. An die Kapitel wurde deshalb zugleich die Bitte gerichtet, einen Deputierten nach Mainz zu entsenden, der helfe beratschlagen, wie solchen Beschwernissen zu begegnen sei. Dieses Einladungsschreiben war sehr vorsichtig gehalten, man konnte ihm noch nicht einmal entnehmen, ob auch gegen die lutherische Lehre verhandelt würde.[2])

---

1) Seidemann, J. K., Der Mainzer Rathschlag v. J. 1525 und Luthers beabsichtigte Gegenschrift, in Niedners Zeitschr. f. histor. Theologie Bd. 17 (Leipz. 1847), S. 656 ff.; Friedensburg, W., Zur Vorgeschichte des Gotha-Torgauischen Bündnisses der Evangelischen, Marburg 1881. Derſ., Der Reichstag zu Speyer 1526 (Histor. Untersuchungen, hrsg. v. Jastrow, Heft 5), Berlin 1887, S. 59 f.; Walther, W., Zum Mainzer Rathschlag v. 1525 in Briegers Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. 18 (Gotha 1898), S. 412 ff.; Derſ., in Martin Luthers Werke. Krit. Gesamtausgabe, Bd. 19 (Weimar 1897), S. 252 ff.

2) Wie zeitgemäß den Kapiteln die Mainzer Einladung erschien, erhellt z. B. aus dem Antwortschreiben des Churer Domkapitels: „Ehrwürdige z liebe Hern, Ew. gnaden schreiben vnd anliegen haben wir sonders mit leidem vnd beschwertem gemüet verstanden vnd zu sondern gnaden in Dankbarkeit empfangen. Wollen E. Gn. auch nit verhalten, daß vnser Thumbstift Chur nit minder denn das Ewer, sondern mit viel ander vnd mehrer verwüstung, abbruch, rendt- vnd gültverkleinerung, verachtung vnd vertruckung weltlicher gewalten verfolgt, damit wir däglich in mer vnd mer niedergetruckt, geschädiget vnd erbärmblich inen vnder die fueße gewaltigklich geschoben, vnß zehenden, Rent, gült vnd alt Herkhomen entzogen auch verspert worden, hierumb wol nit vnser anliegen entlich zu endekhen. Dieweil aber vnser gnädiger Herr von Chur auch vnßeres des Capitels vil dieser Zeit nit an-

Die Versammlung trat am 14. November zusammen; aus der Mehrzahl der Kapitel waren Abgesandte erschienen. Die Delegierten konnten nicht lange im Zweifel darüber bleiben, daß die lutherische Bewegung den Hauptgegenstand der Beratungen bilden sollte. Das Metropolitankapitel gab zuerst eine Darlegung der durch die evangelische Predigt entstandenen Verhältnisse: daß die Prädikanten gegen alle christliche Ordnung, besonders gegen den Cölibat predigen, auch daß man nicht taufen, nicht beichten, nicht Messe lesen, die Mutter Gottes und die anderen Heiligen nicht anrufen und ehren solle; man müsse die Kirchen abbrechen und die Klöster vertilgen. Weltliche Fürsten und Reichsstädte säkularisierten Klöster und Stifter, beraubten die Kirchen, ließen die geistlichen Zehnten nicht verabfolgen; sie beachteten auch nicht die geistliche Jurisdiktion, zögen vielmehr alle Sachen vor ihr weltliches Gericht. Der geistliche Stand müsse, so klagten die Mainzer, notwendig zugrunde gehen, wenn er über seinen uralten Besitzstand allezeit zuerst sich durch Brief und Siegel auszuweisen gezwungen sei, und die Untertanen nicht gehalten würden, den rechten Zehnten zu geben.[1])

Nachdem die Abgesandten durch das Mainzer Kapitel über die Lage ‚genugsam Bericht empfangen', begannen die Beratungen. Man war überzeugt, daß ohne die Gnade Gottes nichts Gutes werde erlangt werden; deswegen sollte der Allmächtige in feierlichem Hochamt aufs demütigste angerufen werden, damit er diesen Beschwerden ein gutes Ende schaffe. Die gefaßten Beschlüsse richten sich zuvörderst gegen die der lutherischen Lehre Anhängenden, Geistliche und Laien, zumal diejenigen, die ein öffentliches Amt bekleiden. Die Fürsten sollen ersucht werden, solche zunächst zu verwarnen, dann aber, wenn die Mahnung er-

haimbsch sind, so haben wir unß allein sollcher Handlung vnd entlicher Antwort nit mögen entschließen: gueter Hoffnung, kurtzer frist, so wir zusammenkommen, vff das förderlichst werden wir vns bedenkhen, vff angesetzten bestimmbten Tag zu Mentz bei E. Gn. durch vnßern Botschaffter oder doch schrifftlichen antwurtbericht aller vnser beschwerden, anligen vnd verdierblichen vndertrukhens genugsam erscheinung, anzeig vnd gehorsam zu thun . . . Chur, 28. Okt. 1525. Donatus Iter, Thuembecan (Miszellanband B. des Churer Domkapitelarchives f. 15).

1) ‚Bedencken und Artickel des Thumb-Capittels zu Maintz, den gesanten von den 12 Stifften fürgehalten', bei Walther. Zeitsch. f. Kirchengesch. a. a. O. 419.

gebnislos verbliebe, sie aus ihrer Stellung zu entfernen. In der gleichen Weise mögen die Domkapitel und Kollegiate gegen die der Irrlehre verdächtigen Geistlichen verfahren. Die ‚aufrührerischen lutherischen Prediger' sollen ausgewiesen und nach den kaiserlichen Mandaten in Verwahr genommen werden; anders verfahrende Obrigkeiten müssen entsprechend gemahnt werden. Bezüglich der dem geistlichen Stande überhaupt drohenden Gefahren sei es Sache der Domkapitel, ihre geistlichen Fürsten mit höchstem Fleiße zu ersuchen, Hilfe, Rat und Förderung zu schaffen.

Zwar weiß die Versammlung, daß ‚zu dieser Zeit des Stuhls zu Rom Jurisdiktion und Oberkeit bei deutscher Nation leider gering geachtet ist'. Indessen beschließt man doch, nach Rom eine besondere Gesandtschaft abzuordnen, um dort durch diese den Entwicklungsgang der lutherischen Lehre und den Verlauf des Bauernaufstandes darlegen zu lassen; der Papst soll ersucht werden, ‚kaiserliche Majestät, von der alles Heil status ecclesiastici abzuhängen scheine', mit eindringlichen Briefen anzugehen, damit Karl V. bei noch lange dauernder Abwesenheit von Deutschland einige der Kirche treugebliebene Fürsten mit Erhaltung und Wiederherstellung des Kirchenwesens betraue.[1])

Eine vollständige Instruktion[2]) wurde ausgearbeitet für die Gesandtschaft, welche die Kapitel zum Kaiser nach Spanien senden wollten. Kaiserliche Majestät, so beginnt dieses Schriftstück, habe Wissens, wie M. Luther seit etlichen Jahren habe Schriften ausgehen lassen wider hl. christliche Ordnung; weil er dadurch viele Herzen verführt, habe der Reichstag zu Worms gegen Luther, seine Lehre und Anhänger öffentliche Mandate erlassen. Trotz dieser Edikte werde die Geistlichkeit in der Mainzer Erzdiözese und Kirchenprovinz infolge der lutherischen Lehre mit unerträglichen Beschwernissen bedrängt. Die Gesandtschaft soll nun die wichtigsten und einschneidendsten Lehrpunkte der Neuerer aufführen, so bezüglich der Sakramentenspendung, der guten Werke, der Klostergelübde, der Heiligenverehrung, und dann die Lage des Klerus schildern. Viele weltliche Obrigkeiten bean-

1) Cf. ‚Instructio agendorum per nuntios Redmi Dñi Alberti Cardinalis et Archieppi Maguntini ac aliorum provincie Maguntine suffraganeorum ad Clementem VII. mittendos'. Friedensburg, Zur Vorgeschichte a. a. O. Beilage 8, S. 132 ff.

2) Diese Instruktion s. in Luthers Werke a. a. O. S. 264 ff.

sprechen den großen und kleinen Zehnten für sich und achten nicht die dem Klerus betreffs der Gerichtsbarkeit und der bürgerlichen Lasten zustehenden Privilegien. Kaiserliche Majestät möge nun wider diese Obrigkeiten, deren Namen von den Gesandten sollen angezeigt werden, ernstliche Mandate unter Androhung schwerer Strafen ergehen lassen und für die Restitution der bereits verlorenen kirchlichen Gerechtsame sorgen. Als Exekutoren der kaiserlichen Befehle werden empfohlen die Kurfürsten von Köln, Trier und der Pfalz, der Markgraf Joachim, Erzherzog Ferdinand, Wilhelm und Ludwig von Bayern, Herzog Georg zu Sachsen und der Herzog von Cleve.[1]) Soweit etwa entsprach die Instruktion den vom Mainzer Kapitel vorgelegten ‚Bedenken'; was nun noch weiter dem merkwürdigen Schriftstücke zugefügt wurde, entstammt Gesichtspunkten, die erst während der Diskussion auftauchten. Die neue ‚aufrührerische, ketzerische Lehre', so meinten die Versammelten, entspringe allermeist aus der vier Bettelorden überschwänglicher Freiheit, die durch die Bulle Mare Magnum denselben sei erteilt worden. Vermöge ihrer Exemption hätten die Mendikanten ‚freies Leben', könnten nach ihrem Willen und Wohlgefallen predigen, vornehmen und handeln, was ihnen gutdünke. Wenn es so bleibe, und die Mendikanten nicht der bischöflichen Jurisdiktion unterstellt würden, so sei noch größeres Unheil zu befürchten. Der Kaiser möge daher Sorge tragen, daß diese Freiheiten vom Papst zurückgenommen und die bezüglichen Bullen kassiert würden. Am Schlusse der Instruktion werden noch lokale Desiderien der Domkapitel zu Hildesheim und Augsburg zur Berichterstattung an den Kaiser empfohlen. — Die Kosten der beiden Legationen sollen von den Kapiteln der Provinz getragen werden.

Das Mainzer Domkapitel beauftragte am 24. November 1525 den Statthalter, Bischof Wilhelm v. Straßburg, dem zu Halle weilenden Kardinale Albrecht über die Ergebnisse der Versamm-

1) Bezeichnender Weise fehlt in dieser Reihe der Mainzer Kurfürst, wohl kaum aus dem Grunde, daß es diesem in den Augen der Versammelten am Eifer für den alten Glauben gemangelt hätte. Jedenfalls hatte das Mainzer Domkapitel auch an dieser Stelle seine Klagen über die große Verschuldung des Stiftes vorgetragen und gebeten, von Vorschlägen abzusehen, deren Verwirklichung den Stiftslanden neue finanzielle Lasten aufgebürdet hätte.

lung zu berichten, und zugleich Se. kurfürstlichen Gnaden auf die ganz unerträglichen Beschwernisse des Erzstiftes aufmerksam zu machen, über die das Kapitel dem Erzbischofe vielfältig, schriftlich wie mündlich, Bericht erstattet habe, — aber es sei seinerseits nichts erfolgt, sondern die Beschwerden hätten immerdar zugenommen, so daß das Stift in diesem Zustande nicht bleiben noch erhalten werden könne. In der Folge nahm Albrecht an der Zusammenkunft katholischer Fürsten zu Leipzig (im Beginn des Jahres 1526) teil, von der aus Herzog Heinrich von Braunschweig mit einer Denkschrift dieser Fürsten zum Kaiser gesandt wurde. Es scheint nun, daß ein Mainzer Geistlicher, der vicarius regius Tilmann Kreich, [1]) den Herzog als Orator der Mainzischen Kapitel auf der spanischen Reise begleitete. In den Papieren des Domdechanten finden sich einige an ihn adressierte Berichte [2]) aus Spanien vom Frühsommer 1526. Diese von Tilmann Kreich herrührenden Berichte erzählen dem ‚ehrwürdigen, günstigen, lieben Herrn' vielerlei Neuigkeiten vom kaiserlichen Hofe, ‚über das seltsame Volk von den neuerfundenen Inseln', wie das kaiserliche Paar mit großer Köstlichkeit, Zier und arcus triumphales in Granada sei empfangen worden, jedoch nichts über den Stand der kirchlichen Frage. Indessen weiß man, wie gut Herzog Heinrich vom Kaiser aufgenommen wurde, und wie sehr Karl V. durch seine Instruktionen, [3]) die er in der Folge an den braunschweigischen Herzog und Bischof Wilhelm von Straßburg gab, die katholischen Fürsten mit neuer Hoffnung erfüllte.

Diese Instruktionen aber, so hieß es 1526 auf dem Reichstag zu Speyer, waren durch die Gesandtschaft des Mainzischen Domkapitels erwirkt worden. Überhaupt mußten auf diesem Reichstage die Mainzer Vorgänge evangelischerseits als wirksames Agitationsmittel gegen den Klerus dienen. [4]) Von Speyer zurückgekehrt, ließ Kardinal Albrecht durch den Kanzler Kaspar von Westhausen seinem Domkapitel vortragen, es sei ihm auf dem Reichstag von den Fürsten vieles gesagt worden wegen der Mainzischen Handlung, als ob dieselbe eine gegen die weltlichen

1) Über Kreich, der früher dem Hutten'schen Kreise nahegestanden, siehe Rady-Raich, Gesch. d. kath. Kirche in Hessen S. 469.

2) Cod. Monac. 278 sqq.

3) S. dieselben bei Friedensburg, Reichstag v. Speyer a. a. O. S. 83 ff.

4) S. Friedensburg, Reichst. v. Speyer S. 407 ff.

Stände gerichtete Konspiration sei. Der ängstliche Kurfürst wollte deshalb dem Kapitel dies ‚zu erkennen geben lassen, ob es sich derohalben entschuldigen oder sonst in der Sache handeln wolle'.[1]) Resolut erwiderten die Kanoniker: Sie und die Deputierten der Kapitel hätten nichts anderes verhandelt, als was jedes Kapitel seinem Ordinarius zugesandt und wozu es seiner Gnaden Rat begehrt und erbeten habe. Sie seien auch damit zufrieden, wenn ‚dieselbigen Artikel ohne Zusatz und Veränderung gedruckt und öffentlich zu Tage gefördert würden; sie hofften, daß dorten nichts Unziemliches erfunden würde'.

Bei dem Aufsehen, welches das Vorgehen des Mainzer Domkapitels zweifelsohne gemacht hat, interessiert die Frage, wie weit Lorenz Truchseß an dieser Aktion teilgenommen hat. Die Beschaffenheit der Quellen, die über die Mainzer Tagung berichten, macht es schwer, den Anteil des Dombechanten im Einzelnen festzustellen. Jedoch bezeichnet ihn schon 1528 der Eintrag,[2]) den ein Anhänger der neuen Lehre in sein Tagebuch machte, als den auctor sanguinarii Moguntini foederis, den Urheber des blutigen Mainzischen Bündnisses. Dies wurde im Hinblick auf die für Truchseß so widrigen Ereignisse von 1528, die ihn aus Mainz verbannten, geschrieben; der Schreiber aber sah in dem Unglück des Dechanten die Strafe Gottes, denn er gestattet sich den Ausruf: Mirabilia Dei justissimi judicia! Quis te non timeret, o rex gentium! Von katholischer Seite aber wurde der Prälat gefeiert als derjenige, der in bewundernswerter Weise die Religion erneuere, pflege, mehre und ziere; ihm verdanke Mainz dasselbe, was Rom dem Cicero: er habe die Stadt nicht von einem, sondern von vielen Catilina gerettet.[3]) — Ihm, als dem ‚Beschützer des Glaubens und dem Feinde der Ketzerei' hatte schon ein Jahr zuvor Joh. Dietenberger sein ‚Anderes Buch wider Martin Luther von der heymlichen oren beycht' gewidmet. Truchseß möge das Büchlein unter seinen Schutz nehmen, damit ‚Gottes Ehre erstreckt, der Ketzer Mutwille niedergelegt und das arme gemeine christliche Volk nicht weiter verführt, sondern in Gottes Liebe und Furcht erhalten werde'.[4])

1) Pr. 4, 779.

2) Archiv f. Unterfr. l. c. Bd. IX, 28.

3) B. Falk, im Katholik, 1886, I, 652.

4) Wedewer, Herm., Johannes Dietenberger. Sein Leben und Wirken. Freiburg 1888, S. 309 f.

Es ist nicht zu verkennen, daß die soeben besprochene Mainzer Versammlung die Lage der Kirche in Deutschland doch zu äußerlich aufgefaßt, auf die Unterdrückung kirchenfeindlicher Einflüsse durch die politische Gewalt zu große Hoffnungen gesetzt hat. Jedoch war innerhalb des Metropolitankapitels selber zu viel gesunder Sinn vorhanden, als daß man sich bei den eine bloß äußere Abwehr bezweckenden Beschlüssen hätte einfach beruhigen können. Die Erkenntnis, daß nunmehr mit der konsequenten Durchführung einer inneren Reform nicht im geringsten gezögert werden dürfe, brach sich Bahn.

Sehr zu beklagen ist, daß für die Darstellung der jetzt einsetzenden neuen reformatorischen Bestrebungen, — oder wenn man will, Versuche — im Domkapitel zu Mainz keine anderen Quellen benützt werden können, als die im Depeschenstile gehaltenen Sitzungsprotokolle. Immerhin geben einzelne Einträge von der Einsicht und dem guten Willen des von Lorenz Truchseß geführten Kapitels ausreichende Nachricht. So das Protokoll [1]) vom 24. November 1525, welches betont, daß sich etliche aus der Geistlichkeit in Kleidung und Wandel unschicklich hielten, und mancher Kleriker von einem Laien nicht zu unterscheiden sei. Von nun an aber solle ein jeder, — darauf müsse gesehen werden, — sich dermaßen schicken und halten, ‚daß den Weltlichen zu weiterer Empörung nicht Ursache gegeben werde.'

Eine segensreiche Tat des Domdechanten war es, daß er zusammen mit dem Scholaster und dem Kantor des Domstiftes die Stelle des Dompredigers am 26. März 1526 an Dr. Friedrich Nausea [2]) vergab. Kein geringerer als König Ferdinand hatte schon 1523 des Dechanten Aufmerksamkeit auf Nausea gelenkt. [3]) Dieser glaubenstreue und beredte Mann stiftete in der Folge durch die Verkündigung des göttlichen Wortes unter dem Volke

---

1) Pr. 4, 759.

2) Pr. 4, 764. Cochläus hatte dem Dechanten diesen seinen Freund aufs wärmste empfohlen (s. Epistolarum miscellanearum ad Frider. Nauseam Blaucicampianum, Episcopum Viennensem singularium personarum libri X. Basileae 1550, p. 31; cf. p. 35). Über die Dompredigerstelle, gestiftet 1463, s. Cod. Nor. f. 21; vgl. ferner Histor. pol. Blätter, Bd. 81, S. 34 ff.

3) Der betr. Brief des Königs Ferdinand an Lorenz Truchseß ist abgedruckt in Epist. ad Nauseam l. c. p. 127.

und dem Klerus[1]) von Mainz viel Gutes. Zwischen ihm und Lorenz Truchseß wurde alsbald eine herzliche Freundschaft geschlossen. Als Nausea auf Wunsch vieler Zuhörer im Herbst 1526 fünf seiner Predigten dem Druck übergab, eignete er das Büchlein[2]) dem Dechanten zu ‚wegen der adeligen Tugenden', durch welche dieser ‚allenthalben berühmt und bewährt' sei. Der Domprediger gab sich der ‚Hoffnung und Zuversicht' hin, daß die gedruckten Predigten ‚für das fromme arme einfältige Volk', dem Truchseß ‚als christlicher Prälat und geistlicher Hirt wohl und getreulich vorstehe, zu rechtem evangelischem Leben' könnten nutzbar werden.

Als geistlicher Hirt des Domkapitels trug der Dechant am 26. September 1526 den Kapitularen vor,[3]) daß auf dem jüngst geschlossenen Reichstag zu Speyer die weltlichen Fürsten den Bischöfen angesonnen hätten, bei den so gefahrvollen Zeitläufen für eine Reform zu sorgen ‚zur Verhütung größeren Unfalls'. Die Erzbischöfe von Köln, Trier und Mainz hätten zur Förderung dieser Frage eine Einigung geschlossen. Nun faßten die Domherrn den Beschluß, ‚sich in aller Gebühr halten' zu wollen, wenn eine diesbezügliche Anfrage bei ihnen geschehe.[4]) Wenige Wochen später traten die Kanoniker der vom Dechanten angeregten Resulution bei: ‚es sei notwendig und gut, daß ein ehrwürdiges Domkapitel sich selber reformiere'; Truchseß solle die Angelegenheit bei den Kapitularen betreiben, dieselben ‚fleißig ermahnen und die Vikare des Stiftes mit Ernst dazu anhalten'. Das Gleiche ‚mit höchstem Fleiße' bei den Junkern Domizellaren zu tun sei Sache des Scholasters: so dies geschehe, dürfe das Kapitel verhoffen, daß bei ihm kein Mangel erfunden werde. Des Weitern beschloß man, auch bei dem Klerus der Stadt eine Reform einzuleiten, im Vertrauen, daß auch dieser sich refor-

1) Nauseas 1527 vor dem Mainzer Klerus gehaltene Rede über die Sittenverbesserung s. Hartzheim, Concil. German. l. c. VI, p. 205 sqq. Vgl. Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte, Bd. IX, Freib. 1890, S. 577 f.

2) ‚Fünff mercklicher / Sermon oder Predig durch Doctor / Friederichen Grawen ꝛc. / In den Löblichen hohen / Ertzstifften zu Meyntz des Göttlichen worts / Predikanten, jüngst daselbst gepredigt. 1526, Meintz, Durch Johan Schöffer'. 4°.

3) Pr. 4, 783. — 4) Pr. 4, 795. 3. Nov. 1527.

mieren und in aller Billigkeit verhalten werde.[1]) In der gleichen Gesinnung empfahl das Domkapitel am 23. Oktober 1527 dem Erzbischof und seinen Suffraganen, ‚nach Ordnung des gemeinen Rechtes und der Provinzialstatuten' eine Reformation des Klerus vorzunehmen.[2]) Aber bei den Bemühungen Albrechts um eine geistige Erneuerung der Universität versagten die Kapitulare ihre Mitwirkung. Zwar sahen sie es ‚für nützlich und gut an,' daß dort gute Ordnung geschaffen werde, ‚hätten es auch schon längst gerne gesehen'; denn bisher sei das innere Leben der Universität ‚parteiisch' geregelt gewesen, und habe man an deren Nutzen und Aufkommen wenig gedacht. Allein bei Errichtung des Mainzer studium universale habe der damalige Erzbischof (Diether v. Isenburg) des Rates der Domherrn sich nicht bedient, wie auch Albrecht ohne ihre Mitwirkung der Universität neue Privilegien erteilt habe. Sie sahen es daher als Prinzipiensache an, in dieser Angelegenheit sich passiv zu verhalten.[3]) Gleichzeitig wiesen die Stiftsherrn darauf hin, wie wenig mit einer Reformation der Pfaffheit zu Mainz erreicht sei; sollte solche ‚fruchtbarlich' sein, so müsse der Klerus in ganz Germanien sich reformieren und hierüber der Metropolitan mit den Suffraganen canonice handeln und traktieren. So war denn hier ein bedauerlicher Rückschlag eingetreten.

Als in der nämlichen Sitzung die anwesenden erzbischöflichen Räte an den Rückgang aller Verhältnisse im Erzstifte Mainz erinnerten, erneuerten die Domherrn die schon oft gestellte Bitte, daß der Kardinal endlich in seiner Hofhaltung und Rechnungsführung, auch bezüglich seiner anderen unnötigen und unnützlichen Ausgaben — denn davon rühre zum mehreren Teil das Verderben —, gute Ordnung schaffen möge. Sie baten Albrecht, seinen Untertanen geistlichen und weltlichen Standes zeigen zu wollen, daß er ‚einen beherzigten guten Willen' und ein väterliches Mitleid mit dem Stifte habe; solche Gesinnung zu verdienen, wolle das Domkapitel in aller Untertänigkeit beflissen sein. —

Nach alledem waren die bleibenden Früchte, die der Mainzer ‚Ratschlag' hervorgebracht, nicht eben groß. Diese Tagung zu Mainz aber hatte noch ein sehr interessantes Nachspiel, das den Dom-

1) Pr. 5, 35. — 2) Pr. 5, 43. 12. Nov. 1527. — 3) Pr. 5, 44.

dechanten veranlaßte, sich aufs neue mit der ihm so verhaßten Persönlichkeit Martin Luthers zu beschäftigen.

Kaum hatte Luther von der Mainzer Versammlung Kunde erhalten, als er auch schon begann, auf Grund des ihm bekannt gewordenen Protokolles der Beratungen ein leidenschaftliches Pamphlet gegen dieselbe niederzuschreiben. Philipp von Hessen und Johann von Sachsen hatten ihn um Anfertigung einer derartigen Streitschrift gebeten. Luther gab ihr den Titel ‚Wider den rechten auffrührischen verretherischen und mordischen Rathschlag der ganzen Mainzischen Pfafferei Unterricht und Warnung'. Doch derselbe Kurfürst Johann, der diese Schrift mitveranlaßt hatte, drang später auf Unterbrechung des Druckes und ließ das bereits Gedruckte vernichten. Nur durch einen Zufall ist der merkwürdige Torso[1]) in gleichzeitigen Kopieen erhalten geblieben. Aber Luther vergaß seines Zornes nicht; eine Gelegenheit, an dem streng altgläubigen Mainzer Domkapitel Rache zu nehmen, ersah er anläßlich der Ermordung des Halleschen Stiftspredigers Georg Winkler.[2])

Diesen Mann hatte Kardinal Albrecht für seine groß angelegte Schöpfung, das ‚Neue Stift' zu Halle, zum Prediger bestellt. Als aber die lutherische Bewegung in der Halleschen Bürgerschaft um sich zu greifen begann, stellte sich Winkler an deren Spitze und predigte schon 1524 in der Hauptkirche der Stadt evangelisch. Bald taufte er auch mit ungeweihtem Wasser, teilte das Abendmahl unter beiden Gestalten aus und nahm ein Weib. Der in seinem Mainzischen Stifte weilende Erzbischof ließ den Prediger im Frühjahre 1527 nach Aschaffenburg zur Verantwortung laden; während der Untersuchung behandelte er ihn gnädig und verhängte über ihn, wie es scheint, lediglich die Landesverweisung als Strafe. Auf seiner Rückreise aber wurde Winkler, noch nicht zwei Meilen von Aschaffenburg entfernt, im Walde meuchlings ermordet.

Nach Halle gelangte die Todesnachricht am 21. Mai 1527, und dort bezeichnete man alsbald den Kardinal als den Urheber der Bluttat. Doch gewann bald ein anderes Gerücht die Ober-

1) Abgedruckt in der Weimarer Ausgabe Bd. 19, S. 252 ff. vergl. die oben S. 22 zitierte Literatur.

2) S. Redlich, a. a. O. 80, 319 ff.

hand. Aus Wittenberg traf D. Martin Luthers ‚Troſtunge an die Chriſten zu Halle vber Er Georgen yhres predigers tod' [1]) ein und ward in der Stadt eifrig verbreitet. In dieſer Troſtſchrift nun nahm Luther, einer Bitte des kurfürſtlich Mainziſchen Leibarztes Dr. Rühel willfahrend, den Kardinal gegen den häßlichen Verdacht in Schutz: er hört Albrecht ‚höchlich rühmen als unſchuldig'. Dagegen bezeichnet das Sendſchreiben die Mainzer Domherrn als die Verdächtigen. Ihnen, die noch jüngſt in ihrem ‚mordiſchen Ratſchlag' ‚durch das fromme Blut Kaiſer Karls die deutſchen Fürſten wollten auf einander hetzen und Deutſchland in Mord und Blut erſäufen', dürfe mit Fug und Recht auch die Ermordung Winklers zugetraut werden. Wenn Luther auch nicht wagt, ohne Vorbehalt ‚des Kapitels tyrannen zu Mentz' als die Mörder des Predigers hinzuſtellen, ſo kommt er doch wiederholt darauf zurück, daß der Unglückliche durch ‚Dompfaffen', ‚Pfaffenritter', ein ‚geiſtliches Stift' ſei getötet worden, und dieſe Worte enthalten ebenſoviele Hinweiſe auf die Domherrn zu Mainz, ‚weil ſie des Orts (der Ermordung) das Regiment, Gericht und Schutz haben und ſie mehr denn der Biſchof walten'. Er konnte nach alledem ſeine Vermutung nicht näher begründen; die Verdachtsmomente, die in ſeinen Augen gegen das Mainzer Kapitel zeugten, waren nur allgemeiner Natur.

Luthers Troſtſchrift wurde in Mainz Ende Oktober 1527 bekannt. Der Domdechant [2]) trug um dieſe Zeit dem Kapitel vor, daß ‚der Erzketzer Martin Luther an die von Halle ein Büchlein in Druck habe ausgehen laſſen, darin er das Domkapitel zu Mainz ſchmähe und es bezichtige wegen des Todes Herrn Georgen, des Prädikanten zu Halle; denn durch die Domherrn wäre der Mord geſtiftet und zugerichtet.' Unter den Kanonikern bildete ſich alsbald eine zweifache Auffaſſung des Falles. Die einen ſahen nach dem Vorgang des Dechanten, für nutz und gut an, um der Unſchuld und anderer Urſachen willen Luther mit kaiſerlichem Kammergericht vorzunehmen: Etliche aber, ſo berichtet das Protokoll, ‚ſagten, Luther könne oder möge ſie weder ſchelten noch loben.' Wenn er ſie ſchmähe, ſo ‚tue er doch nur nach ſeiner

1) Weimarer Ausgabe Bd. 23, (1901) S. 401 ff.; bei Walch Bd. X, S. 2260 ff.

2) Pr. 5 f. 36 sqq.

Art, wie er auch dem Papste, dem Kaiser, Königen, Fürsten und Herren, geistlichen und weltlichen getan habe und noch tue'. [1])

In der Kapitelssitzung vom 7. November stand Luthers ‚Scheltbuch' abermals auf der Tagesordnung. Auch jetzt noch, nachdem das ‚lästerliche Buch' war vorgelesen worden, blieb das Kapitel ‚zwiespältig'. Alle aber waren darin einig, daß ‚Luther einem Domkapitel hochlich und schwerlich injuriret habe'. Lorenz Truchseß samt denen, ‚die ihm in dieser Sache anhängig sein wollten', war ‚willens die Sache am kaiserlichen Regiment wider und gegen Martin Luther anzufangen und zu prozedieren'. Zugleich wollte diese Partei an das Regiment die Bitte richten, sie ‚des falschen Bezichtes halber ad purgationem canonicam zuzulassen'. Nach Kapitelsbeschluß sollten diese Verhandlungen dem Kardinal mitgeteilt werden.

Der Bescheid des Kurfürsten wurde dem Kapitel am 14. Novbr. eröffnet. Er entspricht ganz der vorsichtigen, ja ängstlichen Art in der Albrecht zeitlebens in der Religionssache verfuhr. Die Antwort geht von dem Gedanken aus, daß ‚Luthers Schmachbüchlein' weder an seiner kurfürstlichen Gnaden noch an des Kapitels Adresse gerichtet sei. Deshalb sei es des Kardinals ‚Rat und Gutbedünken', das Kapitel möge durch ‚eine sonderliche Person, als Cocleum, ein Ausschreiben, wahrhaftigen Bericht und Entschuldigung' anfertigen und diese Schrift im Druck ausgehen lassen. [2])

Im Jahre 1528 erschien nun auch die Rechtfertigungsschrift ‚Auff Martin Luthers Schandbüchlein, An die Christen von Halle geschrieben, Antwort Jo. Cocleus Doctor'. [3]) Diese Schrift wird indessen auf Herzog Georg von Sachsen zurückzuführen sein, so daß Cochläus nur den Namen gab. In unserer Frage führt die Schrift aus, daß dort, wo Winkler ermordet worden, weder Kardinal Albrecht, noch das Domkapitel das Regiment besitzen. Obschon die Tat ‚auf anderer Herrschaften Straßen beschehen sei', habe die Behörde zu Aschaffenburg ‚mit ernstlichem Fleiß' nach den Mördern fahnden lassen. Übrigens gewinne

1) l. c. 5, 39. — 2) Pr. 5, 45 b.

3) Spahn, M., Johannes Cochläus, Berlin 1898, S. 349; vgl. Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. 28, S. 393.

die Tat, wenn man sie nach den Bestimmungen des Wormser Ediktes messe, doch einen anderen Charakter.

Die von Cochläus selber verfaßte Gegenschrift in der gleichen Sache gab 1528 der Franziskaner Augustin von Alfeld[1]) heraus. Diese geht auf die Frage nach den Mördern Winklers nicht ein; denn der Autor ist ‚ohne Zweifel', daß die Mainzer Geistlichen ‚ihre Verantwortung und Notdurft nicht vergessen werden'. Später kam Cochläus in seinen ‚Acta et Scripta Martini Lutheri'[2]) auf dessen ‚Schmähschrift' zurück. Dort trug er eine Erklärung der Ermordung Winklers vor, die sich leider nicht nachprüfen ließ. Der Prediger habe sich, so berichtet Cochläus, dadurch die Feindschaft einiger mächtiger Adeligen zugezogen, daß er deren schon bejahrte und reiche Anverwandte geehelicht und ihnen die Aussicht auf die erhoffte Erbschaft geraubt habe. Diese Benachteiligung und zugleich die der Verwandten durch die ungesetzliche Verbindung zugefügte Schmach zu rächen, hätten diese Ritter den Prädikanten getötet, ohne ihn zu berauben; so behaupte ein weitverbreitetes Gerücht.

Luther selber war später geneigt, den Kardinal Albrecht für Winklers Tod verantwortlich zu machen.[3]) Er bereute es, ‚solch Blut vom Bischof auf die Domherrn zu Mainz geschoben' zu haben, ‚sonderlich weil diese sehr auf ihn zürnten, als habe er ihnen Unrecht getan'.

Es liegt auf der Hand, daß die schwächliche Behandlung, welche Kardinal Albrecht einer für das Domkapitel hochwichtigen Angelegenheit hatte angedeihen lassen, nicht geeignet war, das Verhältnis zwischen Erzbischof und Domdechant besser zu gestalten. Im Gegenteil sollten die jetzt eintretenden Ereignisse die Lage so verschlimmern, daß ein schwerer Konflikt zum Ausbruch kam, der den Dechanten auf immer aus Mainz verbannte. Doch ehe wir hierüber berichten, wollen wir auf die Mainzer Häuslichkeit und Lebensführung des Dechanten einen Blick werfen.

(Schluß folgt.)

1) Lemmens, Bernh., Pater Augustin von Alfeld (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Gesch. des deutschen Volkes, hrsg. von L. Pastor, Bd. I. H. 4), Freiburg 1899, S. 83 ff.

2) ed. Coloniensis (1568) p. 184 sq.

3) Die Belege s. in Luthers Werke, Weimarer Ausgabe. Bd. 23, (1901) S. 393.

# VIII.

## Chronologie der judäisch-israelitischen Königszeit.

Von Schwester Bonaventura Trutz, Ursulinerin in Erfurt.

(Fortsetzung.)

### Chronologie der 2. Periode.

Die zweite Periode judäisch-israelitischer Geschichte umfaßt die Zeit vom Sturze der Amridynastie bis zur Einnahme Samarias. Bedeutend schwieriger gestaltet sich hier eine chronologische Aufstellung. Es handelt sich um die Zeit von 842—722, in welchen Rahmen die biblischen Zahlen einzuordnen sind.

Nach der Bibel regierten im Reiche

Juda:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Athalia | 6 | Jahre nach | II. K. | 11, 3. | II. Chr. 22, 12. |
| Joas | 40 | „ „ | „ | 12, 1. | „ 24, 1. |
| Amasias | 29 | „ „ | „ | 14, 2. | „ 25, 1. |
| Azarias | 52 | „ „ | „ | 15, 2. | „ 26, 1. 3. |
| Joatham | 16 | „ „ | „ | 15, 33. | „ 27, 1. 8. |
| Achaz | 16 | „ „ | „ | 16, 2. | „ 28, 1. |
| Ezechias | 6 | „ „ | „ | 18, 10. | |

Summa 165 Regierungsjahre.

Es ergeben sich für das Reich

Israel:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Jehu | 28 | Jahre nach | II. K. | 10, 36. |
| Joachaz | 17 | „ „ | „ | 13, 1. |
| Joas | 16 | „ „ | „ | 13, 10. |
| Jeroboam II. | 41 | „ „ | „ | 14, 23. |
| Zacharias | 6 | Monate „ | „ | 15, 8. |
| Sellum | 1 | „ „ | „ | 15, 13. |
| Manahem | 10 | Jahre „ | „ | 15, 17. |
| Phaceia | 2 | „ „ | „ | 15, 23. |
| Phacee | 20 | „ „ | „ | 15, 27. |
| Osee | 9 | „ „ | „ | 17, 1. |

Summa 143 Jahre 7 Monate.

Also diesmal ergibt sich eine Differenz von 21/22 Jahren. Wenn auch von den 16 Jahren Joathams der größere Teil abgerechnet wird, weil er, wie die hl. Schrift erzählt,[1]) für seinen

1) II. K. 15, 5.

am Aussatz erkrankten Vater regierte, bleibt doch ein Unterschied von mehreren Jahren. Stellt man nun diesen 143 oder 165 Jahren den wirklichen Zeitraum von 842—722 = 120 Jahren gegenüber, so wird die Verlegenheit noch größer. Ziehen wir deshalb zunächst die assyrischen Berichte zu Rate und suchen dann in die Zwischenräume die überlieferten Zahlen mit mehr oder weniger Gewißheit einzureihen. Es bieten sich folgende Coïncidenzpunkte:

842 Tribut Jehus an Salmanassar (nach den Inschriften).
738 Tribut Manahems von Samarien an Tiglatpileser III. (Nach der Bibel und Inschrift ist Ochozias Zeitgenosse).
734/3 Tiglatpilesers Zug nach Palästina. Achaz und Phacee. (Nach Bibel und Inschrift).
733/2 Belagerung und Eroberung von Damaskus. (Nach Bibel und Inschrift).
722 Eroberung Samariens.

Da die Berührungen Assyriens mit Israel zahlreicher sind als mit Juda, richten wir zunächst unsere Aufmerksamkeit auf die israelitischen Könige.

Im Jahre 842 herrscht in Samaria der Usurpator Jehu der in Abhängigkeit von Assyrien dem mächtigen Salmanassar II. seinen Tribut darbringt. Von ihm erzählen die Königsbücher,[1]) daß er zur Zeit eines Krieges, den Joram von Israel wider Hazael, den König von Syrien, führte, gerade während der Belagerung Ramoths in Galaad, sich wieder Joram erhob, ihn ermordete und sich selbst zum Könige von Israel machte. Alsdann wird berichtet von der Ermordung des jüdischen Königs Ochozias und von dem Blutbade, das das ganze Haus Amris ausrottete und die Baalspriester tötete — alles mit großer Ausführlichkeit. Aber kein Wort gibt Aufklärung von dem Verhältnisse Jehus zu Assyrien, so daß man Anhaltspunkte fände, den 842 geleisteten Tribut in irgend einem der 28 Regierungsjahre [2]) unterzubringen. Von unglücklichen Kämpfen Jehus gegen Hazael und zwar gegen Ende seiner Regierung spricht II. K. 10, 32. Wir müssen behufs chronologischer Fixierung der Regierungszeit Jehus nach anderen Mittel uns umsehen. Zunächst sind wir durch die schon erwähnte Notiz von 854 in den Monumenten genötigt, den Regierungsantritt Jehus nicht viel früher als 842 anzusetzen, da, wie bereits ausgeführt wurde,[3]) Achabs Todesjahr 854 ist, und

1) II. K. 9, 14 ff. — 2) II. K. 10, 36. — 3) S. 20.

nach Achab noch Ochozias 2 und Joram 12 Jahre regieren. Vor dem Regierungsantritt Jehus hat auch in Syrien ein Regierungswechsel stattgefunden, wie aus der Erzählung des 8. Kapitels im II. Buch der Könige hervorgeht. Der neue syrische König Hazael ist noch Zeitgenosse Jorams von Israel und Ochozias von Juda — wenn auch für kurze Zeit — da beide mit ihm Krieg führten.[1]) Legen wir nach diesen Voraussetzungen Hazaels Thronbesteigung in das Jahr 844. Mag dann der Krieg Hazaels gegen Israel im Jahre 843 beginnen; daß er sich in die Länge zog, geht aus dem Bericht der Königsbücher hervor. Auch nachdem Joram verwundet heimgekehrt[2]) war, dauerte die Belagerung Ramoths fort, und Jehu befand sich auf dem Kriegsschauplatze. Durch das Wort des Propheten ermutigt, reißt Jehu die Herrschaft an sich, und der Schauplatz seiner Wirksamkeit ist nicht mehr Ramoth sondern Jezrahel und die Königsburg. Dennoch hören wir nichts davon, daß Hazael, der doch ohnehin im Vorteil war, solche Zustände in Israel und Juda zu seinem Nutzen ausbeutet. Der Ausgang des Kampfes der Syrer wird mit Stillschweigen übergangen. Liegt darin nicht ein Argument dafür, daß Hazael anderweitig in Anspruch genommen sein mußte, und wird diese Vermutung nicht zur Gewißheit, wenn wir in den Annalen Salmanassars lesen:

„In meinem 18. Regierungsjahre überschritt ich zum 16. Male den Euphrat wider Hazael vom Lande Aram.“ [3])

In diesem Berichte steht auch Jehu, der Sohn Amris, unter den tributleistenden Königen des Westens. Dieselbe Tatsache ist bezeugt durch den berühmten Obelisken Salmanassars mit der Inschrift:

„Tribut Jaua's, Sohns des Humrî, Silber, Gold .... von Gold .... von Gold .... von Gold .... von Gold, Blei .... Königsschatz, .... empfing ich.“ [4])

Dieser Zug fand 842 statt. In das Jahr 842 wird somit auch die Thronbesteigung Jehus fallen.[5]) Mit sidonischen und

1) II. K. 8, 28; 9, 14. — 2) II. K. 8, 29.

3) K. B. I. S. 141. — 4) K. B. I. S. 151.

5) Rost hält 843 für das Revolutionsjahr (vgl. S. 20, Anm. 1). Reteler verlegt Jehus Thronbesteigung in das Jahr 846 mit Berufung auf Differenzen zwischen der assyrischen u. israelitischen Zeitrechnung. Er mußte um diese Zahl zu erreichen in Juda Mitregierungen annehmen und in Israel an der Regierungszeit Achabs zwei Jahre streichen; — beides sind ganz willkürliche Änderungen.

phönizischen Fürsten entrichtet er dann freiwillig und bereitwillig seinen Tribut, um sich vor etwaigen Belästigungen von seiten des Assyrerkönigs zu schützen.[1]) Jedenfalls werden die obengenannten Ereignisse den Zeitraum eines Jahres ausgefüllt haben; so daß die Revolution anfangs 842 begann, und mit Ende des Jahres 842 auch das erste Regierungsjahr Jehus zu Ende geht. Seine Herrschaft dauerte 28 Jahre, also bis 815. Von 842 an für circa 100 Jahre abwärts stehen uns keinerlei chronologische Anhaltspunkte aus der assyrischen Geschichte zu Gebote, so daß wir einzig den biblischen Zahlen folgen können, die wir aber so knapp als möglich ansetzen müssen, um den Überschuß an biblischen Jahren in dem Zeitraum nicht allzugroß werden zu lassen.

Verteilen wir also die folgenden Jahre auf die Nachfolger Jehus, so erhalten wir:

| | | |
|---|---|---|
| Joachaz | 815—798 | 17 Jahre, |
| Joas | 798—782 | 16 Jahre, |
| Jeroboam II | 782—741 | 41 Jahre, |
| Zach. und Sellum | 741. | |

Soweit lassen sich auch unter denselben Bedingungen die chronologischen Verhältnisse im Reiche Juda ordnen. In den israelitischen Königsmord im Jahre 842 war auch Juda verwickelt.[2]) Athalia bleibt am Leben und regiert, bis Joas, der aus dem allgemeinen Blutbade errettet, im Tempel verborgen wurde, in seinem 7. Jahre mit Hilfe der Tempelwache durch Jojadas auf den Thron erhoben wurde. Somit regierte:

| | | |
|---|---|---|
| Athalia | 842—836 | 6 Jahre. |
| Joas | 836—796 | 40 „ |
| Amasias | 796—767 | 29 „ |

Es bleibt uns betreffs dieses Zeitraumes nur noch übrig, den in den Königsbüchern berichteten geschichtlichen Ereignissen einige Aufmerksamkeit zuzuwenden, um zu sehen, wie diese sich

---

1) Winckler, Geschichte der Babylonier u. Assyrer, Leipz. 1901, S. 130, glaubt die Thronbesteigung Jehus deshalb in das Jahr 842 legen zu müssen, weil Assyrien nach seiner Meinung bei der Revolution in Syrien und in Israel „die Hand im Spiele" hatte. Doch geht dies weder aus dem Text der Königsbücher noch aus den Monumenten hervor. Zudem werden im angeführten Texte auch andere tributleistende Fürsten aufgezählt, die doch sicher nicht alle für eine Krone zu danken hatten.

2) II. K. 9, 27.

in den zeitgeschichtlichen Rahmen der beteiligten Völker fügen, und dann den Schluß zu ziehen, ob die angeführte Chronologie dadurch bestätigt wird oder nicht. Am Ende der Regierung Jehus in Israel erzählt II. K. 10, 32 f. von neuen Kämpfen und Siegen der Syrier unter Hazael; „und Hazael schlug sie in allen Grenzen Israels.“ Doch nicht Israel allein war der Gegenstand der Ausbeutung von seiten des mächtigen Hazael; auch Joas hatte nach der Neuordnung der religiösen Verhältnisse sich gegen Hazael ins Feld zu stellen, „der heraufzog wider Geth und es einnahm,“[1]) und so siegreich vordrang, daß er es wagen konnte, „sein Angesicht wider Jerusalem zu richten.“ Nur durch reiche Geschenke ward Hazael bewogen, von Jerusalem abzuziehen. Nach dem Königsbuche (II. K. 12, 18 ff.) und noch besser nach II. Chr. 24, 25 ist dieser Niederlage der Tod Joas' bald gefolgt. Auch während Joachaz' Regierung ist in Israel die Bedrängnis durch die Syrer groß gewesen und immer noch erscheint Hazael an der Spitze des syrischen Heeres. Erst II. K. 13, 24 wird erzählt, daß Benhadad, Sohn Hazaels, König wird.

In II. K. 13, 5 aber heißt es:

> Und der Herr gab Israel einen Retter, daß es errettet ward aus der Gewalt Arams, nnd die Söhne Israels wohnten in ihren Hütten wie gestern und ehegestern.

Nun wendet sich das Geschick der bis jetzt so hart bedrängten Israeliten. Joas, der Sohn des Joachaz, schlägt die Syrer dreimal und nimmt die erbeuteten Städte zurück. Auch Judas Lage wendet sich zum Besseren. Amasias spricht von Siegen über Edom[2]) und wagt sogar, den mächtigeren Bruderstaat unter König Joas zum Kampfe herauszufordern.[3]) Sehen wir uns nun in den Keilinschriften um, ob diese irgendwie Aufschluß über den unverhofften Wechsel im Schicksal der hebräischen Königreiche geben. In der Verwaltungsliste ist von Binnirar, der nach dem Regentenkanon von 810—782 regierte,[4]) zu lesen, daß er im 5. Jahre (806) gegen die syrische Stadt Arpad und im 8. Jahre (803) nach der Seeküste (Phönizien bezw. Kanaan)

1) II. K. 12, 17 f.
2) II. K. 14, 7.
3) II. K. 14, 8.
4) K. B. I. 206.

zieht.[1]) Die Steinplatteninschrift aus Kalah berichtet, daß er den König Mari'i von Damaskus belagerte (803) und zum Tribut zwang.[2]) Auch unter Assurdan stehen in der Verwaltungsliste Züge nach Damaskus verzeichnet;[3]) es heißt:

773 nach Damaskus,
772 nach Chatarika und
765 nochmals nach Chatarika.[4])

Es liegt nahe, diese assyrischen Züge mit dem in der heiligen Schrift berichteten Umschwung der palästinischen Verhältnisse in Verbindung zu bringen. Die die Syrer niederwerfende Macht der Assyrer war für Israel und Juda diesmal zum „Retter" geworden.

Daher ist es erklärlich, daß Israel und Juda unter Jehu nnd Joachaz einerseits und unter Joas andererseits bis circa 800, so lange Damaskus freie Hand hatte, beständigen Druck von diesem zu erleiden hatten, während der in den Keilschriften angedeutete Schwächezustand Syriens die hebräischen Staaten wieder aufleben ließ. Nach der Niederwerfuug Syriens durch die Assyrer war es den nach 800 lebenden Fürsten möglich, wieder zurückzuerobern, was das einst mächtige Nachbarreich ihnen genommen hatte. Diesen Ereignissen widerspricht die obige Chronologie nicht, und eine Untersuchung der in der hl. Schrift angegebenen Synchronismen soll die Annehmbarkeit der aufgestellten Jahreszahlen noch weiter erhärten.

Im Jahre 842 beginnen Jehu im Reiche Israel und Athalia im Reiche Juda gleichzeitig die Regierung.[5]) Die 6 Regierungsjahre der Athalia entsprechen den 6 ersten Jahren Jehus, so daß Joas in seinem 7. Lebensjahre und in Jehus 7. Regierungsjahre König wird.[6]) Die noch übrigen 21 1/x Jahre Jehus werden 22 Jahren des Joas parallel gesetzt, so daß des Joas 23. Jahr (815) gleich dem 28. Jahre Jehus und gleich dem 1. Jahre des Joachaz steht.[7]) So ergibt sich zwar die kleine Differenz von einem Jahre, da das 28. Jahr

1) K. B. I. 209. — 2) K. B. I. 191. — 3) K. B. I. 211.

4) Chatarika ist das Hadrach der Bibel, das auch Zach. 9, 1 in Verbindung mit Damaskus genannt wird. Vgl. Hommel, Gesch. Babyloniens u. Assyriens S. 643.

5) Vgl. zu den folgenden Ausführungen die Tabelle.

6) II. K. 12, 1. II. Chr. 23, 1.

7) II. K. 13, 1.

Synchronistische Tabelle.

| Israel. | | | | Juda. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Jehu | 842 | 1 | 1 | 842 | Athalia |
| | 837 | | | 837 | |
| | 836 | 7 | 1/7 | 836 | Joas |
| | 835 | | | 835 | |
| | 816 | 27 | | | |
| Joachaz | 815 | 28/1 | 22 | | |
| | 814 | 2 | 23 | | |
| | 813 | | | | |
| | 801 | 15 | 36 | 801 | |
| | 800 | 16 | 37 | 800 | |
| | 799 | 17 | 38 | 799 | |
| Joas | 798 | 1 | 39 | 798 | |
| | 797 | 2 | 40 | 797 | |
| | 796 | 3 | 1 | 796 | Amasias |
| | 795 | 4 | 2 | | |
| | 783 | 16 | | | |
| Jeroboam II. | 782 | 1 | 15 | 782 | „ |

Jehus dem 23. statt dem 22. Jahre des Joas gegenübergestellt wird, aber sie ist leicht erklärt. Joas wird mit Ostern 815 bereits sein 23. Jahr begonnen haben, während erst Herbst das 28. Jahr Jehus zu Ende geht. Wenn nun Jehu im Sommer 815 stirbt, so zählt Joachaz 815 als sein erstes Jahr; somit kann dieses sowohl dem 22. als dem 23. Jahre des Joas gegenüber gestellt werden. In der folgenden Angabe werden die 17 vollen Jahre des Joachaz in den (38—23=) 15 Jahren des judäischen Joas untergebracht [1]) und trotzdem dann mit Übergehung der Jahre 38, 39, 40 des Joas das 1. Jahr des Amasias dem 2. Jahre des israelitischen Joas gegenübergestellt.[2]) Setzt man statt des 2. das 3. Jahr (vielleicht beim Abschreiben verwechselt), so sind mit Berücksichtigung der Verschiedenheit des Jahresanfanges die 3 überzähligen jüdischen Jahre in einem israelitischen Jahre

1) II. K. 13, 10. — 2) II. K. 14, 1.

leichter unterzubringen. Der folgenden synchronistischen Angabe nach stehen 14 Jahre des Amasias 14 Jahren des israelitischen Joas gegenüber, und 782 ist als 15. Jahr des Amasias dem 1. Jahre Jeroboams gleich.[1])

Die Doppelzählungen, nach welchen das Jahr des Regierungswechsels sowohl dem alten als auch dem neuen Könige angerechnet wurde, scheinen in dieser Periode nicht mehr so oft angewandt und mit den Synchronismen ausgeglichen, wie in der ersten. So sind z. B. die 16 Jahre des judäischen Joas voll anzurechnen, um sie mit den Synchronismen II. K. 14, 1 und II. K. 14, 23 in Einklang zu bringen, während noch II. K. 12, 1 und II. K. 13, 1 die alte Doppelzählung fordern. Diese Inkonsequenz setzt sich in dieser und der folgenden Periode fort. Sie hat mutmaßlich darin ihren Grund, daß die Annalenschreiber bald weniger, bald mehr mit der Datierungsweise der Babylonier bekannt waren, diese ihre Kenntnisse bei den chronologischen Aufzeichnungen verwendeten und demgemäß die Bruchteile des ersten und letzten Jahres als volle Jahre rechneten oder nicht. Manche Widersprüche in den Synchronismen werden sich auf diesen Mangel an Einheitlichkeit in den ersten Aufzeichnungen zurückführen lassen. In der 1. Hälfte der 2. Periode lassen sich die Synchronismen noch ohne eigentliche Schwierigkeiten einordnen, wie oben ausgeführt wurde. Doch von Kap. 15 an treten Widersprüche in den biblischen Zahlenangaben auf. Da auch die keilinschriftlichen Zahlen hier mit den biblischen in Konflikt geraten, scheinen uns von Azarias in Juda und Jeroboam in Israel an einzelne Änderungen der bibl. Angaben notwendig. Diese Änderungen erstrecken sich vor allem auf die lange Regierungszeit des Azarias und die 20 Jahre des Phacee, da ja die Summe der bibl. Regierungszeiten sowohl für Israel als auch für Juda viel zu groß ist im Vergleich zu der uns bis 722 zur Verfügung stehenden Zeitspanne.

Die assyrischen Berichte aus dieser Zeit helfen uns zunächst die Regierungszeit von Azarias im Reiche Juda und die gleichzeitige Regierung Manahems im Reiche Israel zu fixieren.

Tiglatpileser III. hat in seinen Annalen israelitische und jüdische Königsnamen verzeichnet. Der Eponymenkanon meldet

1) II. K. 14, 23.

vom Jahre 738 die Einnahme der Stadt Gullanî.[1]) Die Annalen erzählen vom 8. Regierungsjahre Tiglatpilesers, d. i. v. 738 leider nur bruchstückweise. Schon der Anfang des erhaltenen Berichtes zeigt, daß der Hauptteil bereits vorausgegangen sein muß, der die Eroberung von Gullanî und vielleicht noch einiges über Azrijâu (mâtu) Ja-u-da-ai erzählte:

„. . . . . im Verlaufe meines Zuges empfing ich den Tribut der Könige . . . . . Azrijâu, der Judäer, gleich . . . . . Asurijâu das Land Juda in . . . . . (nun wird mit arger Verstümmelung vom Kriege berichtet, bis zum Schluß der Name wiederkehrt) Abfall zum Azrijâu nahmen sie, verstärkten ihn . . . . . Azrijâu nahm . . . . . groß . . . . meine Hand . . . . (Nach Aufzählung vieler unterworfener Kleinstaaten, im Umkreise Judas gelegen, folgt noch) Distrikte der Stadt Hamath samt den Städten in ihrem Umkreis, welche am Meere des Untergangs der Sonne gelegen, die in ihrer Treulosigkeit Abfall zum Azrijâu genommen hatten, schlug ich zum Gebiete von Assyrien.“ [2])

Fast einstimmig wird dieser Azrijâu der Judäer mit dem nach bibl. Angabe 52 Jahre regierenden Azarias v. Juda identifiziert.[3]) Somit ist also sicher, daß 738 Azarias noch regierte und zwar gleichzeitig mit Manahem von Israel, dessen Name ebenfalls in den Annalen von 738 als der eines tributleistenden Fürsten vorkommt.[4])

„Den Tribut des . . . . . Resîn von Syrien-Damaskus „Mi—ni —hi— (im) mi (mahâzu) Sa—mi—ri—na—ai“ . . . . . empfing ich.“ [5])

---

1) K. B. I. 213. — 2) K. B. II. 25 ff.

3) Diese Ansicht vertritt Schrader (K. G. 395 ff.) und mit ihm Hommel, Gesch. Babyloniens u. Assyriens. Berlin 1885—'9, Meyer, Gesch. d. Altertums, I. Bd. Geschichte des Orients, Tiele, Bab.-assyr. Geschichte, Gotha 1886/88. Aber Winckler KAT[3] 262 hält für ausgeschlossen, daß damit Azarias von Juda gemeint sei, weil er dem Judentume in dieser Zeit solche Macht nicht zutraut, wie sie in den Annalen Tiglatpilesers angedeutet ist. Auch v. Gutschmidt stimmt gegen die Identität. Vergleichen wir aber damit den Bericht II. Chr. 26, 1—16, so wird die Identität doch sehr wahrscheinlich. Winckler hält auch die in der Chr. geschilderten Erfolge für undenkbar; da aber die in der Bibel berichteten Tatsachen stets mit den assyr. Berichten in Einklang gefunden wurden, liegt kein Grund vor, hier die Übereinstimmung zwischen Bibel und Annalen zu leugnen.

4) Vgl. Hommel, Gesch. Babyl. u. Assyr. S. 660 ff., Tiele S. 219, 229 f., Stade I, S. 576, Mürdter, Gesch. Babyl. u. Assyr., Stuttgart 1882, S. 187 u. KAT[3] 262.

5) K. B. II. 31.

Daß Manahem Tribut an den ins Land kommenden Assyrerkönig zahlte, bestätigt auch die Bibel.[1]) Zu beachten ist, daß gerade vorher der blutige Aufruhr berichtet wird, in dem Manahem den Usurpator Sellum, der nur einen Monat lang zu Samaria regierte, ermordete und die widerspenstige Stadt Thapsa zur Unterwerfung zwang. Viel Zeit mochte nicht darüber hingegangen sein; denn seine Herrschaft war noch nicht gesichert, als er die 1000 Talente Silbers dem Phul darbrachte, „daß er ihm zur Hilfe sei und sein Reich befestige".[2]) Es steht also nichts entgegen, den Bruderkrieg, der mit dem Tode Jeroboams II. anfing, im Jahre 741 beginnen zu lassen, welches Jahr nach unserer Annahme[3]) das letzte der 41 Regierungsjahre Jeroboams war. Er setzt sich fort während des Jahres 740; wenn auch das Blutfließen aufhört, so dauert doch die Unzufriedenheit mit dem neuen Thronräuber im Reiche bis zum Jahre 738, da Manahem ja gerade jetzt erst dem Assyrerkönig Tribut zahlt,[4]) „daß er ihm sein Reich befestige." Die hl. Schrift berichtet von Manahems Regierung nur noch, daß dieser auf Israel gelegte Tribut die Mächtigen und Reichen bedrückte, und meldet dann seinen Tod. Kann man daraus nicht schließen, daß seine Regierung nur von kurzer Dauer war? Weiteres läßt sich vorläufig über die Regierungszeit Azarias und Menahems nicht festsetzen. Wir werden später darauf zurückkommen.

---

1) II. K. 15, 19. An dieser Stelle sei auch hingewiesen auf eine Angelegenheit, die lange Zeit Gegenstand heftiger Diskussion gewesen. Es ist der im A. T. genannte Phul, dessen Name in den assyrischen Listen nirgends vorkommt. Jules Oppert (Salomon et ses successeurs) nahm deshalb im Eponymenkanon eine Lücke von 47 Jahren an und suchte in diesem Zeitraume den fehlenden König Phul unterzubringen. Schrader hingegen hat die Identität Phuls mit Tiglatpileser behauptet und in überzeugender Weise nachgewiesen. Seit Veröffentlichung der babyl. Chronik wird die Identität wohl von niemand mehr bezweifelt werden, da ja nun klar ersichtlich ist, daß die assyrischen Herrscher als Könige von Babylon vielfach unter einem anderen Namen verzeichnet stehen. So steht für die Regierungszeit Tiglatpilesers in Babylon Pulu, im ptolemaischen Kanon Πώρου, was dem alttestamentlichen Phul gleichzusetzen ist.

2) A. a. O. — 3) Siehe S. 29.

4) Rühl (DZG. 66 f.) will nicht gelten lassen, daß in der Inschrift der bibl. Manahem gemeint sei, weil es in seine Chronologie nicht paßt; er bezweifelt deshalb auch die Gleichsetzung Tiglatpileser-Phul, aber beides ohne hinreichenden Grund.

Von jetzt an sind wir gezwungen, die Regierungen der folgenden Könige möglichst aneinander zu rücken, da im Jahre 734/3 bereits Phacee und Rasin als Gegner des Königs Achaz genannt werden. Sehr bald muß also Manahem seinem Sohne Phaceia Platz gemacht haben, vielleicht schon 738; letzterer regierte nach bibl. Berichte 2 Jahre[1]) also bis 737, in welchem Jahre er von Phacee, dem Sohne Romelias ermordet wird. Dieser aber kann sich unmöglich 20 Jahre der Herrschaft erfreut haben,[2]) denn die Invasion Tiglatpilesers und die Ermordung Phacees durch Osee,[3]) den Sohn Elas, hat nach assyrischen Nachrichten im Jahre 734/3 stattgefunden.[4]) In den Thronwechsel ist der assyrische König verwickelt.

„Das Land Beth-Omri . . . . . die Gesamtheit seiner Bewohner samt ihrer Habe führte ich nach Assyrien ab. Pekach ihren König tötete ich. Den Hosea bestellte ich (zur Herrschaft) über sie. 10 Talente Goldes, (?) 1000 Talente Silbers (?) samt ihren . . . . . nahm ich von ihnen in Empfang; nach Assyrien brachte ich sie.“[5])

Der Eponymenkanon verzeichnet im Jahre 734 einen Zug nach Philistäa, an den sich 733 die Belagerung von Damaskus und 732 die Unterwerfung dieser Stadt anschloß.[6])

Die assyrischen Berichte werden durch die biblischen Berichte aus dieser Zeit ergänzt und bestätigt. Die Zusammenfassung beider ergibt folgenden Hergang. Im Jahre 738 hatten die Staaten des Westens ihre Unterwerfung durch Tributleistung bekundet; doch dauerte die Unterwerfung nur solange, als der Druck der Nähe des assyrischen Herrschers auf ihnen lastete.[7]) Als dieser während der folgenden Jahre in Armenien beschäftigt war,[8]) änderte sich die Stimmung im Westen. Besonders Rasin

1) II. K. 15, 23. — 2) II. K. 15, 27. — 3) II. K. 15, 29 f.

4) Rost, De inscriptione Tigl. III. Lipsiae 1892, S. 12 setzt folgende Ereignisse in das Jahr 733: „Tiglatpileser ab Achaz, rege Judaico auxilio vocatus, cum Resonum regem Damasci proelio vicisset, Damascum oppugnavit et agros in Syriae finibus devastavit. Eodem tempore Samsije regina Arabiae ab exercitu in Arabiam misso victa est aliaeque civitates: . . . . . (Tiglatpileser) obsidioni gerendae praetorem praefecit, ipse in terram Israel profectus agros vastavit. Quam ob rem seditione Samariae exorta Hosea quidam Pekach regem interfecit et ut regnum sibi confirmaret, regis Assyriae potestati se submisit.“

5) K. B. II. 33. — 6) K. B. I. 213.

7) Vgl. Hommel, Gesch. Babyl. u. Assyr. S. 660 ff.

8) K. B. I. 213; siehe auch Tiele S. 219.

von Damaskus, der an Phacee von Israel einen Bundesgenossen fand, stand als hartnäckiger Widersacher gegen Assyrien. Beide zogen vereint gegen Achaz zu Felde,[1]) der als assyrienfreundlich geschildert ist. Dieser wandte sich um Hilfe an Tiglatpileser,[2]) die ihm auch zuteil wurde.[3])

„Und dieser war ihm zu Willen; denn der König von Assyrien zog hinauf gen Damaskus und verwüstete es und führte weg seine Einwohner nach Kir,“[4]) und „in den Tagen Phacees des Königs von Israel kam Tiglat-Pileser, der König von Assyrien, und nahm Ijjon und Abel-beth-Maacha und Janoch und Kedes und Hazor und Gilead, und Galiläa und das ganze Land Naphtali und führte sie weg nach Assyrien.“[5])

Das ist die erste große Wegführung der Bewohner des Zehnstämmereichs, die nach assyrischen Nachrichten i. J. 734 stattfand. Daran schließt sich die Ermordung Phacees, die mit Zustimmung oder auf Veranlassung Tiglatpileser's geschah. In welches Jahr diese zu setzen ist, ist durch die Inschriften nicht ohne Weiteres zu erkennen; es ist am wahrscheinlichsten, daß sie, wie auch Rost annimmt, in das Jahr 733 fällt. Allerdings muß man die Möglichkeit zugeben, daß der Regierungswechsel Phacee-Osee sich zwar unter dem Schutze Assyriens, aber nicht während der Anwesenheit Tiglatpileser's im Lande zugetragen hat; also könnte er doch ein oder zwei Jahre später angesetzt werden. Diese Möglichkeit müssen wir bei den folgenden Ausführungen im Auge behalten. Zunächst aber ist noch zu erwähnen, daß uns auch das Reich Juda mit seinem Könige in den Inschriften Tiglatpileser's entgegentritt. In der Toninschrift von Nimrud, die ebenfalls ohne Jahresangabe ist, wird unter den tributleistenden Nachbarstaaten Judas auch dieses selbst genannt, vertreten durch Jauhazi-Achaz von Juda.[6]) Die Identifizierung des hier genannten Jauhazi mit dem bibl. Achaz ist allgemein.[7])

---

1) II. K. 16, 5. — 2) II. K. 16, 7.

3) Vgl. dazu Stade I. S. 595 ff., Tiele S. 220 ff., Hommel S. 664, Mürdter S. 179, Winckler, d. alte Westas. Leipzig 1901, S. 120 u. KAT[3] 55 ff.

4) II. K. 16, 9. — 5) II. K. 15, 29.

6) K. B. II. 21.

7) Siehe KAT[3]) 226. Rost, Inscrip. Tigl. S. 12 erzählt v. J. 732: „591 oppidis in Damasci finibus vastatis, Damascus capta est. Quam in urbem congregati Achaz, rex Judaeae, aliique Syriae, Palaestinae, regionum vicinarum reguli tributa contulisse videntur.“

In Bezug auf die Tatsachen herrscht hier volle Übereinstimmung zwischen Keilinschriften und Bibel.[1])

Nach diesen Erörterungen können wir also einstweilen fixieren:

Azarias 767 regiert noch 738,
Joatham Mitregent,
Achaz regiert bereits 733.[2])

Unterdessen regieren auf israelitischer Seite:

Zacharias, Sellum 741,
Manahem 741 regiert noch 738,
Phaceia 738 und 737,
Phacee 737—733/31,
Osee 733/731

Osee (Hosea) regiert in Israel unter assyrischer Oberhoheit; während der ersten Jahre seiner Regierung scheint er den Tribut treulich entrichtet zu haben,[3]) bis ihm von anderer Seite Hilfe winkt. Er hofft an „Sua (Sewe),[4]) dem Könige von Ägypten eine Stütze zu haben, und verweigerte den Tribut. Die Zeit war günstig, denn in Assyrien hatte ein Thronwechsel i. J. 727 stattgefunden, und der neue König war durch Ordnen der Ver-

---

1) II. K. 16, 10. u. II. Chr. 28, 20. f.

2) Rühl (DZG 65) läßt Achaz erst 729 beginnen und hält trotzdem für möglich, daß er in die genannten Verhältnisse verwickelt war in Rücksicht auf die Fehlergrenze, die „für unabhängig von einander aufgestellte, rein chronographisch berechnete Listen bei 2 Völkern, deren Kalender weder untereinander noch mit d. Julianischen stimmt," immer bleibe.

3) II. K. 17, 3. Vgl. KAT[3] 62 u. 268. Veranlaßt durch die bibl. Nachrichten II. K. 17, 3. und durch die in der babyl. Chronik für den Regierungsantritt Salmanassars (727) erwähnte Zerstörung der Stadt Sa-ba-ra-in (= Samaria) nehmen einige (Tiele 237) schon im Jahre 727 einen Zug Salm. gegen Hosea an; doch hält Winckler die erwähnte Stadt für eine „im babylonischen Gesichtskreis gelegene", so daß erst 725 das 1. Unternehmen Salm. geg. Hosea stattfand. Dies ist auch wahrscheinlicher. Vgl. Kittel, Königsbücher 273.

4) Der in der Bibel genannte סוא wird gewöhnlich für Sabako, Begründer einer neuen Dynastie, gehalten, der 728 die vielen kleinen Reiche, in die Ägypten zerfallen war, wieder unterworfen habe. Nach den Untersuchungen von Winckler (Untersf. z. altor. G. 91) sowie Rost (MVG 130) ist er aber wahrscheinlich einer der arabischen Musrifürsten (Misraim-Ägypten und Misraim-Musri in Nordwestarabien ist zu unterscheiden) gewesen, da Sabako erst i. J. 715 die neue Dynastie begründete.

hältnisse im Lande selbst in Anspruch genommen.[1]) Doch war der Versuch des Aufstandes mißglückt; denn:

„Als aber der König v. Assyrien bei Osee eine Verschwörung entdeckte . . . . . da bemächtigte er sich seiner und warf ihn in Fesseln", „Und der König v. Assur zog gegen das ganze Land, rückte vor Samarien und belagerte es 3 Jahre." [2])

Im folgenden Kapitel berichtet die Bibel das Ereignis noch einmal.

Im 4. Jahre des Königs Ezechias — d. i im 7. Jahre des Königs Osee, des Sohnes Elas, von Israel — zog Salmanassar von Assur gegen Samaria und belagerte es; im 6. Jahre Ezechias — d. i. im 9. Jahr des Königs Osee von Israel — wurde Samarien erobert." [3])

Dem ersten Berichte v. II. K. 17, 4. f. zufolge wäre Osee gleich bei Beginn der Belagerung gefangen genommen und abgesetzt worden, also im Jahre 725/4.[4]) Seine 9 Regierungsjahre wären dann von 725/4—733 aufwärts zu rechnen, so daß also sein Regierungsanfang in jenes Jahr fiele, in dem Tiglatpileser die Unterwerfung Rasins und Phacees vollbrachte.[5]) Wenn die hl. Schrift demnach auch II. K. 17, 6 angibt, daß Samaria im 9. Jahre Osees unterging, so hatte dies seinen Grund vielleicht darin, daß das 9. Jahr des Osee als sein letztes in der Datierung beibehalten wurde, da ja kein König in Israel mehr aufstand, nach dessen Jahren man hätte zählen können.

Freilich gibt der biblische Text keine nähere Auskunft über die Gefangennahme Osees beim Beginn der Belagerung von Samaria. Jedenfalls muß angenommen werden, daß er mit einem Heere Salmanassar entgegenzog und eine Feldschlacht lieferte, die ihn zum Gefangenen machte. Es könnte als wenig glaubhaft erscheinen, daß sich die Stadt, ihres Königs und An-

---

1) Vgl. Stade S. 599. — 2) II. K. 17, 4. f. — 3) II. K. 18, 9. f.

4) Vgl. dazu Stade S. 597. Tiele S. 232. KAT[3] 321. Auch Schrader Sargon u. Salm. 1870 (theol. Stud. 534) hält dafür, daß Hosea bereits bei Beginn der Belagerung abgesetzt und gefangen genommen sei, einerseits um seine bibl. 9 Regierungsjahre von 933 an zählen zu können, andererseits aber vor allem bewogen, durch die Nichterwähnung eines Königs im assyr. Berichte Sargons K. B. II. 55 über die Einnahme Samarias, während sonst die Könige sorgfältig aufgezählt werden. Sayce. Über den Zerstörer Samarias. (Stud. u. Krit. S. 320 1871). „Der Name Hosea ist auf der Inschrift nicht genannt, weil dieser König schon gefangen war." Ebenso Prasek, Sanheribs Feldzüge gegen Juda. Mitteilungen der vorderasiat. Gesellsch. 1903. S. 16.

5) Siehe S. 136.

führers beraubt, noch 3 Jahre verteidigt habe, besonders bei dem damaligen Schwächezustand und der durch Parteiungen zerklüfteten Einwohnerschaft. Doch muß man daran erinnern, daß gerade jetzt, wo es sich um den letzten verzweifelten Widerstand, um die Erhaltung der Hauptstadt und somit der Nation überhaupt, handelt, doch ein einmütiges und entschlossenes Vorgehen die Stadt noch so lange widerstandsfähig halten konnte.

Dem 2. Berichte von II. K. 18, 9 nach ist Samaria jedoch vom 7.—9. Jahre Oseas belagert und dann eingenommen worden; letzteres fand 722 statt. Der Regierungsantritt Hoseas fiele danach 722 + 9 = 731. Daß das Jahr 731 als Regierungsantritt des Hosea selbst unter den oben genannten Verhältnissen möglich wäre, ist schon erwähnt.[1]) Es ist durchaus nicht befremdlich, daß der Regierungswechsel erst stattgefunden hat, nachdem Tiglatpileser die westlichen Staaten verlassen hatte, wenn man annimmt, daß der zum Aufruhr geneigte Phacee gleich im 1. Jahre nach der Unterwerfung 733/2 den Tribut abermals verweigert habe, und nun Tiglatpileser Osee veranlaßt, ihn zu stürzen. Auch bei dieser Annahme konnten die Vorgänge mit den übrigen Großtaten Tiglatpilesers in den genannten Inschriften berichtet werden. Bei genauerem Vergleiche der beiden biblischen Berichte miteinander glauben wir jedoch unserer obigen Auffassung der Erzählung II. K. 17, 4. f. den Vorzug geben zu müssen. Denn dieser Bericht scheint mehr den Charakter der ursprünglichen Quellen, der Königsannalen, an sich zu tragen, während wir den 2. Bericht, wenigstens die Zahlenangaben, — und anderes enthält die Stelle ja eigentlich nicht — der synchronistischen Überarbeitung der Quellen zuschreiben müssen.[2]) Darum sind wir geneigt, gerade diese Daten als unhaltbar aufzugeben, wie wir ja auch das 6. Jahr Ezechias fallen lassen werden, wie das folgende zeigt. Dem Berichte von II. K. 17, 4 entsprechend, setzen wir also die Regierungszeit Osees 733—725/4[3]) fest. Für Phacee bleiben dann die Jahre 733 bis 737/38. Zur Fixierung der beiden biblischen Regierungs-

1) S. 136. — 2) Vgl. Kittel, Königsbücher S. 273 u. S. 279.

3) Rost in KAT[3] läßt Osee v. 734—722 regieren, gibt ihm also 11 J. anstatt 9. Rühl (DZG 23) setzt fest: Osee 728—721; trotzdem hält er noch das Eingreifen Tiglatpilesers, das ins Jahr 734/3 gelegt wird, für möglich. Vgl. d. Anm. 2, S. 137.

jahre Phaceias fehlt jeglicher Anhaltspunkt. Die assyrischen Synchronismen zeigen nur, daß die Regierungszeit für Manahem (10), Phaceia (2) und Phacee (20) stark verkürzt werden muß. Außerdem muß der streng chronologischen Ordnung der Bibel in Abhandlung der einzelnen Könige zufolge Phacee schon vor Joatham, wenn auch nur kurze Zeit vorher, den Thron in Israel bestiegen haben.

Wir setzen also an:

Manahem 741—738
Phaceia 738 und 737
Phacee 737—733
Osee 733—725/4.

Was die Regenten des Reiches Juda betrifft, so sind auch dort die Schwierigkeiten in dem Zeitraum dieser Jahre groß. Die wirkliche Jahressumme von 767, dem Regierungsanfang des Azarias, bis 721 beträgt 46. Addiert man aber die genannten Herrscherjahre (52 + 16 + 16 + 6), so ergibt sich die Zahl 90, also ein Plus von 44 (= 4 × 11) Jahren. Es ist also von vornherein klar, daß die Regierungszeiten gekürzt werden müssen. Azarias beginnt 767 und regiert noch 738; 733 aber herrscht bereits Achaz, da in diesem Jahre die schon genannten Kämpfe waren. Streicht man nun an der langen Regierungszeit des Azarias einstweilen 22, so ist 738 sein letztes Jahr. Es bleiben dann für Joathams Alleinherrschaft nur die Jahre zwischen 738 und 733. Während der übrigen 11 Jahre, die von seinen 16 Regierungsjahren noch übrig sind, war er Mitherrscher seines Vaters.[1] Von 734/3 an regiert Achaz. Es ist wohl anzunehmen, daß er gerade in seinem 1. Jahre in solche Schwierigkeiten verwickelt wurde, da ja in dieser Zeit die assyrische Frage im Vordergrund stand und beim Antritte eines neuen Königs besonders brennend wurde. — Wie lange hat Achaz regiert? Die Bibel gibt ihm 16 Jahre,[2] was aber zu den sonstigen Zahlen und Daten dieser Zeit nicht paßt. Zunächst taucht in Bezug auf die Altersangabe für Achaz und Ezechias in Verbindung mit der genannten Regierungszeit eine Schwierigkeit auf.

„Zwanzig Jahre war Achaz alt, da er zu regieren begann, und 16 Jahre regierte er.“ [3]

1) II. K. 15, 5.
2) II. K. 16, 2. u. II. Chr. 28, 1. — 3) II. K. 16, 2.

Die Summe seiner Lebensjahre beträgt demnach 36. Nun soll er aber im 36. Lebensjahre einen Sohn von 25 Jahren gehabt haben:

„Und Ezechias fing an zu regieren, da er 25 Jahre alt war.“ [1])

Demnach müßte Achaz schon in seinem (36—25) 11. Lebensjahre dieser Sohn geboren worden sein, was selbst bei den orientalischen Verhältnissen nicht wohl anzunehmen ist. Gibt man aber dem Achaz in Rücksicht auf das II. K. 18, 13 genannte Datum (von der Belagerung Jerusalems im 14. Jahre des Ezechias) statt 16 Regierungsjahre 20, so war Achaz bei der Geburt des Thronfolgers bereits 15/16 Jahre alt, eine Zahl, die den Verhältnissen eher entspricht und sich mehr der Durchschnittszahl nähert, die Kamphausen [2]) für das Alter eines jüdischen Königs bei der Geburt seines Thronfolgers — nämlich etwas über 23 Jahre — errechnet hat.[3])

Wir stellen also folgende Tabelle auf für Juda:

Azarias 767—737,
Joatham 737—733,
Achaz 733—714 [4])
Ezechias 714.

Daß in dieser Periode die Synchronismen in großer Verwirrung sind, ist längst bekannte Tatsache. Bei der Untersuchung der Daten zeigt sich aber, daß ein Fehler, der, sei es unfreiwillig

---

1) II. K. 18, 1. 2. — 2) Chronologie S. 33 ff.

3) In Rücksicht auf die hier angegebene Altersschwierigkeit haben auch Kamphausen und Rühl sich veranlaßt gesehen, an dieser Stelle Veränderungen eintreten zu lassen. — Bei Azaria ist durch unsere Annahme von 30 Regierungsjahren anstatt 52 in die Altersverhältnisse ebenfalls mehr Wahrscheinlichkeit gekommen. Azaria war dann nicht 52 + 16 — 25 = 43 Jahre bei der Geburt Joathams alt, sondern 30 + 16 — 25 = 21 Jahre. Im übrigen machen die bibl. Altersangaben keine Schwierigkeit, sondern bleiben überall in den Grenzen der Wahrscheinlichkeit. Vgl. Kamphausen S. 33 ff.

4) Winckler, Altteſt. Unterſ. 135 ff. hält 720 für das Todesjahr des Achaz. Den Grund zu dieser Datierung findet er in der Weisſagung über die Philister, die in Is. 14, 28—32. enthalten ist; er meint nämlich, daß diese Stelle gerade der Zeitlage von 720/719 am besten entspräche. Er gibt aber selbst zu, daß die Sachlage vor dem Aufstand von Asdod (713—711) derjenigen von 720 sehr ähnlich sei. Wenn dem so ist, wie Winckler ausführt, so ist die Fixierung der obengenannten Weisſagung des Isaias auf das Jahr 714 (als dem von uns angenommenen Todesjahre des Achaz) eine sehr gut begründete Annahme.

oder durch Korrektur, einmal hineingetragen und weitergeschleppt wurde, vielleicht die Ursache der ganzen großen Verderbnis ist. Merkwürdigerweise ergibt nämlich die Addition der Regierungszahlen israelitischerseits ein Plus von 22 Jahren und jüdischerseits ein Plus von 44 Jahren, bei Abrechnung der 11 Jahre Mitherrschaft Jothams aber nur von 33 Jahren im Vergleich zur wirklichen Zeitlänge von 767—721.[1])

Der erste Fehler findet sich II. K. 15, 1, wonach Azaria im 27. Jahre Jerobeams zur Regierung käme. Diese Stelle steht im Widerspruche mit II. K. 14, 17 und 14, 23, nach denen Azaria im 15. Jahre Jerobeams die Regierung beginnt.[2]) Diese Doppelangabe verdient entschieden den Vorzug, während nach II. K. 15, 1 ein Überschuß von 11 Jahren auf judaischer Seite durch die falsche Synchronistik entstanden ist; der Fehler setzt sich fort, jedoch so, daß er dieses Mal nicht auf israelitischer Seite ergänzt, sondern auf judaischer Seite verdoppelt wird. Es stehen also vom 27. Jahre Jerobeams bis zu Zacharias-Sellum einerseits und vom 1. bis zum 38. Jahre Azarias' 15 israelitische Jahre den $15 + 22 = 37$ judaischen Jahren gegenüber. Um die Rechnung wieder in Ordnung zu bringen, werden die 22 überschüssigen Jahre nun auch dem Reiche Israel eingefügt und zwar durch Verlängerung der Regierungen Manahems ($10 - 3 = 7$) und Phacee ($20 - 5 = 15$) um 22 Jahre. Da nun doch noch die Gleichzeitigkeiten Phacee — Jotham und Phacee — Achaz sollen aufrecht erhalten bleiben, bringt eine Doppelzählung der 11 Jahre Mitherrschaft des Joatham einen neuen Fehler, der alle Synchronismen im Reiche Juda um 11 Jahre zu spät setzt.[3]) Daher wird die Einnahme Samarias anstatt ins 13./14. Jahr

1) Das in II. K. 15, 30 angeführte Datum wird gar nicht in Betracht gezogen, da die Stelle von fast allen Chronologen, auch von solchen konservativer Richtung, als Interpolation erkannt wurde. Vgl. Neteler S. 393.

2) Rühl (DZG 55 f.) stellt die Hypothese auf, daß dieser Fehler aus dem zeitweiligen Untergang des Reiches Juda z. B. Jerobeams II. entstanden sei. Bei dem wahrheitsgetreuen Bericht der Königsbücher, der auch Schwächen und Niederlagen des Volkes Gottes zu verzeichnen sich nicht scheut, ist dies nicht anzunehmen, da in der Bibel keine Anhaltspunkte dafür sind. In dieser Hinsicht ist die bibl. Geschichtschreibung doch von anderer Tendenz getragen als die assyrische.

3) Auch Rühl (DZG 60) nimmt 11 Jahre für die Mitherrschaft des Joatham an und erklärt so die Irrtümer der folgenden Synchronismen.

des Achaz (5 + 6 =) 11 Jahre später ins 6. Jahr des Ezechias verlegt. Das erste Jahr Ezechias minus 11 Jahre = 8 Jahre des Achaz steht dem 3. des Osee gegenüber u. s. f. Es ist nicht unmöglich, daß der Anstoß zu dieser falschen Synchronistik schon in den ältesten Quellen vorlag und so von vornherein die ganze Synchronistik beeinflußt hat. Wenn wir auch die Ursache des Fehlers nicht mehr entdecken können, so ist er eben doch vorhanden, und wie es scheint, hat man ihn systematisch auszumerzen gesucht. Der Irrtum würde also den Quellen (wozu ja auch die synchronistische Verarbeitung der libri dierum gehört) zur Last fallen, nicht dem Hagiographen, wie wir in der Einleitung dargelegt haben; ebenso ist dort auch die andere Möglichkeit, daß ein späterer Leser oder Abschreiber solche Korrekturen vornahm, begründet worden. Nimmt man der israelitischen Reihe 22 Jahre und der judaischen 44 Jahre, wie oben geschehen ist, so ist alle Unordnung aufgehoben.

## Synchronistische Tabelle.

| Israel. | | | | Juda. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Jerobeam II. | 782 | 1 | | 15 | 782 | Amasia |
| | 768 | 15 | | 29 | 768 | |
| | 767 | 16 | | 1 | 767 | Azaria |
| | 766 | 17 | | 2 | 766 | |
| | 765 | 18 | | 3 | 765 | |
| | 764 | 19 | | 4 | 764 | |
| | 763 | 20 | | 5 | 763 | |
| | 762 | 21 | | 6 | 762 | |
| | 761 | 22 | | 7 | 761 | |
| | 760 | 23 | | 8 | 760 | |
| | 759 | 24 | | 9 | 759 | |
| | 758 | 25 | | 10 | 758 | |
| | 757 | 26 | | 11 | 757 | |
| | 756 | 27 | | 12 | 756 | |
| | 755 | 28 | | 13 | 755 | |
| | 754 | 29 | | 14 | 754 | |
| | 753 | 30 | | 15 | 753 | |
| | 752 | 31 | | 16 | 752 | |
| | 751 | 32 | | 17 | 751 | |
| | 750 | 33 | | 18 | 750 | |
| | 749 | 34 | | 19 | 749 | |
| | 748 | 35 | | 20 | 748 | |
| | 747 | 36 | | 21 | 747 | |
| | 746 | 37 | | 22 | 746 | |
| | 745 | 38 | | 23 | 745 | |
| | 744 | 39 | | 24 | 744 | |
| | 743 | 40 | | 25 | 743 | |
| | 742 | 41 | | 26 | 742 | |

| Israel. | | | | Juda. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Zach. Sellum | 741 | 1 | | 27 | 741 | Azaria |
| Manahem | 740 | 1 | | 28 | 740 | |
| | 739 | 2 | | 29 | 739 | |
| | 738 | 3 | | 30 | 738 | |
| | — | 4 | | 31 | — | |
| | — | 5 | | 32 | — | |
| | — | 6 | | 33 | — | |
| | — | 7 | | 34 | — | |
| | — | 8 | | 35 | — | |
| | — | 9 | | 36 | — | |
| | — | 10 | | 37 | — | |
| Phaceia | — | 1 | | 38 | — | |
| | — | 2 | | 39 | — | |
| Phacee | 737 | 1 | | 40 | — | |
| | — | 2 | | 41/1 | — | Jotham |
| | — | 3 | | 42/2 | — | |
| | — | 4 | | 43/3 | — | |
| | — | 5 | | 44/4 | — | |
| | — | 6 | | 45/5 | — | |
| | — | 7 | | 46/6 | — | |
| | — | 8 | | 47/7 | — | |
| | — | 9 | | 48/8 | — | |
| | — | 10 | | 49/9 | — | |
| | — | 11 | | 50/10 | — | |
| | — | 12 | | 51/11 | — | |
| | — | 13 | | 52/12 | — | |
| | — | 14 | | 13 | 737 | |
| | 736 | 15 | | 14 | 736 | |
| | 735 | 16 | | 15 | 735 | |
| | 734 | 17 | | 1/16 | 734 | Achaz |
| | 733 | 18 | | 2 | 733 | |
| | 732 | 19 | | 3 | 732 | |
| | 731 | 20 | | 4 | 731 | |
| Osee | 730 | 1 | | 5 | 730 | |
| | 729 | 2 | | 6 | 729 | |
| | 728 | 3 | | 7 | 728 | |
| | 727 | 4 | | 8 | 727 | |
| | 726 | 5 | | 9 | 726 | |
| | 725 | 6 | | 10 | 725 | |
| | 724 | 7 | | 11 | 724 | |
| | 723 | 8 | | 12 | 723 | |
| | 722 | 9 | | 13 | 722 | |
| | | | | 14 | 721 | |
| | | | | 15 | 720 | |
| | | | | 16 | 719 | |
| | | | | 17 | 718 | |
| | | | | 18 | 717 | |
| | | | | 19 | 716 | |
| | | | | 20/1 | 715 | Ezechias |
| | | | | 2 | 714 | |
| | | | | 3 | 713 | |
| | | | | 4 | 712 | |
| | | | | 5 | 711 | |
| | | | | 6 | 710 | |

# XI.

# Literatur.

**Das neue Testament** unsers Herrn Jesus Christus. Übersetzt und erklärt von Augustin Arndt S. J. Taschenausgabe. Regensburg. Fr. Pustet 1906. X u. 620 S. brosch. 80 Pf., geb. *M.* 1.20.

Diese Volksausgabe empfiehlt sich durch deutlichen Druck und außerordentliche Billigkeit. Um Raum zu gewinnen, hat man darauf verzichtet, jeden Vers mit neuer Zeile zu beginnen; dagegen sind die Ziffern für die Verse so kräftig gehalten, daß sofort jeder beliebige Vers gefunden werden kann. Besondere Anerkennung verdient die Neuerung, daß der Kontext der Kapitel mit unterschiedenem Inhalt durch kurze Inhaltstitel unterbrochen ist, wodurch die Übersicht und das leichtere Verständnis nicht wenig gefördert wird. Die Übersetzung selbst, eine tüchtige Überarbeitung der von Allioli, ist von Kardinal Steinhuber, dem Präfekt der Kongregation des Index und von dem Bischof von Regensburg genehmigt und der Heilige Vater Pius X. erblickt in einem anerkennenden Schreiben vom 6. Mai 1904 an den Übersetzer darin einen ganz vorzüglichen dem christlichen Volke geleisteten Dienst, daß kleine billige Ausgaben des Neuen Testamentes unter dem Volk verbreitet werden sollen. Dieser Absicht entspricht unsere Taschenausgabe in vollkommener Weise. R.

---

**Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern** Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht von Jos. Pohle, Doktor der Philosophie u. Theologie, o. ö. Professor an der Universität Breslau. Paderborn, Schöningh. Dritter Band. XVI u. 727 S. *M.* 8.—.

Was Referent in der Rezension der zwei ersten Bände als sichere Erwartung ausgesprochen hat, daß Pohles Dogmatik sich bald ihren Platz erobern werde, hat sich bewährt, vom ersten Bande liegt bereits die zweite Auflage vor, vom zweiten ist sie in Vorbereitung. Wir beglückwünschen den Verf. zu diesem wohlverdienten Erfolg. Auch der vorliegende dritte Band teilt die Vorzüge der früheren Bände. Es ist gewiß kein mageres Kompendium, der stattliche Band von 727 Seiten. Derselbe behandelt die allgemeine und spezielle Sakramentenlehre sowie die Eschatologie. Ein sehr umfangreiches

Material, für ein Handbuch und den Anfänger manchmal des Guten zuviel, ist vortrefflich verarbeitet. Man wird wenige der in dieses Gebiet einschlägigen Fragen finden, die nicht mehr oder weniger ausführlich besprochen werden. Dabei ist die Gliederung des Stoffes, wie sich aus dem Inhaltsverzeichnis ergibt, sehr übersichtlich. Die Einteilung in der allgemeinen Sakramentenlehre: die Sakramente als Sache für sich und die bei den Sakramenten beteiligten Personen, ist auch bei den einzelnen Sakramenten geschickt durchgeführt.

Wie der Verf. in der Vorrede hervorhebt, hat er „mit besonderer Liebe und großer Weitläufigkeit, wie sie in einem Lehrbuche sich selten finden dürfte, die Eucharistie und die Buße behandelt, nicht nur weil der ebenso erhabene als spröde Stoff an sich eine ausgesuchte Sorgfalt verdient, sondern weil der Priester in der praktischen Seelsorge nichts so oft handhaben, so zart anfassen und so fromm für sein eigenes Seelenheil gebrauchen muß als gerade die beiden Sakramente des Altars und der Buße". Wir können die schönen Worte, die er daran fügt und welche für den praktischen Wert dieses Bandes zeugen nur mit Freude unterschreiben: „Nur tiefgründige Wissenschaft vermag jene heil. Scheu vor dem Heiligen zu begründen und zu nähren, welche die Verwaltung der hl. Geheimnisse begleiten und wie ein zarter Schleier umgeben soll; denn die Gewissenhaftigkeit des Geistlichen hängt zum großen Teile von der tieferen Erkenntnis des Wesens und des Wertes der Dinge ab, welche Gott und Kirche ihm anvertraut haben."

Vorzüglich gelungen ist der Beweis für die reale Gegenwart Christi im hl. Altarssakramente, die Darstellung wirkt manchmal geradezu ergreifend. Dem Präscriptionsbeweis ist öfters eine größere Rolle als sonst üblich (Vorrede VI) zugewiesen worden, weil er am bündigsten sich führen und am tiefsten dem Gedächtnis sich einprägen läßt: Man vergleiche den Beweis für die Siebenzahl der Sakramente, die reale Präsenz, das hl. Meßopfer, die Beichte. Auch wurde die Dogmengeschichte ausgiebig verwertet, ohne dabei den systematischen Aufbau des Ganzen aus den Augen zu verlieren.

Die Behandlung theologischer Kontroversen ist getragen von soliden dogmatischen Grundsätzen, einerseits völlige Wahrung des katholischen Standpunktes, andererseits keine eng-

herzige Feſtlegung auf beſtimmte Schulanſichten. Man vergleiche die Behandlung der Streitfrage über die moraliſche und phyſiſche Kauſalität der Sakramente (S. 74 ff.) und die ſpekulative Erörterung der „drei Antinomien“ im Altargeheimnis. Sehr befriedigt hat Referent die Erörterung über die Attrition und Kontrition und der Beweis für die Notwendigkeit des ſpeziellen Sündenbekenntniſſes, ferner die Erörterung der verſchiedenen Löſungsverſuche der Theologen über die metaphyſiſche Weſenheit des hl. Meßopfers. Die geſunde Methode, die Gutberlet in ſeinem vortrefflichen neunten Band der Dogmatik bei dieſer letzten Frage anwendet, die Wahrheitsmomente der einzelnen Löſungsverſuche möglichſt zu kombinieren, wird nicht nur hier, ſondern auch bei andern Fragen ſehr gut verwertet. Würde man das nur häufiger tun, ſo könnte manche wiſſenſchaftliche Kontroverſe friedlich ausgetragen werden in Dogmatik und Moral.

Die Eschatologie hat der Verf. möglichſt kurz gehalten, „weil die Spärlichkeit greifbarer Offenbarungsdaten und die vielfache Unſicherheit ihrer theologiſchen Verarbeitung die Furcht nicht aufkommen läßt, daß wichtige zum Glaubensſtand gehörige Wahrheiten unterſchlagen oder nicht genügend gewürdigt werden.“ Wir können dieſe kluge Reſerve nur billigen. Mit Recht hebt der Verf. hervor, „daß manches, was noch die Scholaſtik auf dieſem Gebiet mit großer Beſtimmtheit als ſichere Wahrheit ausgab, inzwiſchen zweifelhaft, ja höchſt unwahrſcheinlich geworden iſt, und daß der moderne Theologe auf den nicht wenig rückwirkenden Umſchwung Rückſicht zu nehmen hat, der in dem allmählichen Übergang vom ptolemäiſchen zum kopernikaniſchen Weltſyſtem ſeit dem 17. und 18. Jahrhundert eingetreten iſt.“ (Von mir geſperrt.)

Wie bei den vorhergehenden Bänden erlauben wir uns auch hier einige Wünſche, welche eine aufmerkſame Prüfung des vortrefflichen Buches uns nahelegte.

1. Der Ton des zuſammenhängenden Vortrags, welcher häufig in der Darſtellung zutage tritt, erſchwert manchmal die Überſicht; der Lehrer, welcher das Ganze überſchaut, lieſt ja vieles mit wahrem Genuß, für den Anfänger iſt es aber hier und da nicht leicht, ſich zurecht zu finden. Wir verweiſen z. B. auf S. 46; S. 231; S. 255 β).

2. Die Argumentation gegen die Donatisten (S. 88 unten) ist nicht recht verständlich, wenigstens der erste Satz: „Im ersten Fall ist auch die Taufe der Donatisten ungültig." Das argumentum ad hominem muß doch von dem öffentlichen Sünder ausgehen. (vgl. Gutberlet IX. S. 219 Z. 2 v. unten.)

3. Bei der Verteidigung der moralischen Kausalität der Sakramente scheinen uns die positiven Beweise (S. 77 und 78) wenig stichhaltig. (vgl. die Einwände bezw. Lösungen bei Billot S. 109.) Man wird besser so argumentieren: Es ist nicht notwendig, die physische Kausalität anzunehmen, um die wahre Kausalität der Sakramente zu wahren, also dürfen wir uns mit der moralischen begnügen, zumal die physische große Denkschwierigkeiten mit sich bringt. Es ist freilich nicht so leicht, ersteres nachzuweisen und der Vergleich (S. 79) mit der Bittschrift befriedigt auch nicht in alleweg.

4. Was der Verf. (S. 154) zur Wahrung der spezifischen Determination der Form durch Christus bei der hl. Firmung sagt, befriedigt nicht. Es finden sich in der lateinischen Kirche Formen, in denen die zwei Ideen: Besiegelung und Gnadenfülle des hl. Geistes, die doch wesentlich sind, nicht beide zum Ausdruck kommen, z. B.: In nomine P. et F. et Sp S. pax tibi. (bei Amalarius.) Mehr befriedigt hat uns die geistreiche Erklärung Gutberlets (Bd. IX. S. 403 letzt. Alin.).

5. Die schwierigen Texte von Hilarius und Tertullian (S. 205) würden vielleicht besser deutsch gegegeben, wenigstens wäre „naturalis proprietas" bei Hilarius zu erklären (= natürliche Zusammengehörigkeit).

6. Die „dynamische" Erklärung der Accidentia eucharistica hat doch große Bedenken, wenn man die Energie unlösbar zum begrifflichen Wesen des Stoffes gehören läßt. Unterscheidet man Substanz, Kraft und Kraftäußerung und läßt die beiden letzteren von der Substanz trennen, dann ist die Lösung befriedigend; trennt man aber nur die Kraftäußerung, dann wird sich dies schwer mit den synodalen Formeln vereinigen lassen (vgl. die Bedenken von Pesch VI. S. 306). Noch weniger scheint uns dies der Fall zu sein mit der Erklärung von Tongiorgi und Palmieri. In dieser kann man weder von einem accidens noch von einem accidens sine subjecto, wenigstens in dem Sinne reden, wie die Worte des Konstanzer

Konzils damals allgemein verstanden wurden. Hier gilt, scheint uns, dasselbe, was der Verfasser selbst (S. 253) von dem Ausdruck species sagt, den auch Palmieri für seine Erklärung in Anspruch nahm. „Species bezeichnet nach damaligem Sprachgebrauch ein accidens." Wie darf man also jetzt accidens in einem Sinne nehmen, der sich unter den damaligen Begriff von accidens nur gewaltsam unterbringen läßt? Beschreiten wir damit nicht die gefährliche Bahn der „relativen Wahrheit" auch bei kirchlichen Lehrbestimmungen? Auch P. Tilman Pesch, den der Verf. für sich zitiert, hebt hervor, daß diese Erklärung den Aussprüchen der Väter und Konzilien nicht gerecht wird.

7. Bei der Erörterung der kirchlichen Bußdisziplin betont der Verfasser, der Dogmatiker möge sich vor den geschichtlichen Tatsachen beugen (S. 403), er habe vor bewiesenen Tatsachen einen so gewaltigen Respekt, daß er die theologischen Theorien lieber nach den Tatsachen sich richten ließe, als umgekehrt (Vorrede VI). Wir wollen darüber mit dem Verf. nicht rechten obwohl auch die Gegner nicht rein a priori argumentieren und auch Tatsachen anführen (vgl. die neueste Publikation von Esser über die Bußschriften Tertullians). Die Erklärung aber, die Pohle für die rigorose Bußdisziplin versucht, die Kirche habe aus dem Ideal (Pflicht der Bewahrung des weißen Kleides der Taufunschuld) im altkirchlichen Enthusiasmus eine allgemeine Regel gemacht, ohne deren Befolgung kein Christ das ewige Heil erlangen könne (a. a. O. vgl. dort die weitere Ausführung), scheint uns nicht einwandfrei zu sein. Die Kirche ist doch Rettungsanstalt für arme Sünder, die Parabeln des Heilands weisen doch darauf hin, daß Gute und Böse immer in ihr vermischt seien, wie konnte man solch ein Ideal als Regel aufstellen? Ließe sich die Sache nicht etwa so erklären: Die Stellung des Christentums in der Heidenwelt machte es notwendig, das schwere Ärgernis, das durch große Sünden der Christen gegeben wurde, durch sehr lange Buße zu sühnen; das Ärgernis wäre nicht gehoben worden wenn während des Lebens so leicht Absolution gegeben worden wäre? Das wird wohl auch der Verf sagen wollen, wenn er, auf die „sehr wichtigen Gründe der Kirchenzucht und Pädagogik", anspielt. Dies genügt aber, wozu die erste angreifbare Behauptung, die sich schwer dogmatisch rechtfertigen läßt?

Indem wir unsere Bemerkungen dem Verf. zu ähnlich wohlwollender Erwägung unterbreiten, wie er dies unseren Wünschen bei den früheren Bänden gegenüber tat, erhoffen wir zuversichtlich auch für den vorliegenden Band und das ganze vortreffliche Handbuch noch viele Auflagen. Pohles Dogmatik steht durchaus auf der Höhe der Zeit.

Mainz, Januar 1906. Dr. Becker.

---

**Lehrbuch der katholischen Religion** für die oberen Kurse der Lehrerbildungsanstalten und Realschulen. 5. Aufl. München, Verlag von R. Oldenburg. 1904. S. 256 geb. ℳ 1.60.

Obiges Lehrbuch, seit mehreren Jahren auch in den württembergischen Lehrerbildungsanstalten eingeführt, bringt in knapper und klarer Form die katholischen Heilswahrheiten zur Darstellung. Was das Werk als Lehrmittel besonders schätzbar macht, ist die übersichtliche Anordnung des Stoffes sowie die gedrängte inhaltliche Zusammenfassung der einzelnen Kapitel in Dispositionspunkte auf dem Seitenrande. Lateinische und griechische Ausdrücke und Zitate wurden wegen seiner Bestimmung für Anstalten ohne fremdsprachlichen Unterricht vermieden. Für württembergische Lehranstalten kommt dem Buche der ziemlich genaue Anschluß an den Rottenburger Diözesankatechismus noch empfehlend zu gute. W. D.

---

1. Wissenschaftliche Handbibliothek. Erste Reihe. Theologische Lehrbücher V. **Katholisches Kirchenrecht** von Dr. Franz Heiner, päpstl. Hausprälat u. apost. Protonotar, o. ö. Professor des Kirchenrechts an der theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Vierte, verbesserte Auflage. Mit kirchlicher Approbation. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1904 Bd. 1: XII, 385 S. Bd. 2: IX, 471 S. ℳ 7.60.

2. **Dr. Philipp Hergenröthers Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.** Zweite, neu bearbeitete Auflage. Von Dr. Joseph Hollweck, Bischöfl. geistl. Rat, Professor des Kirchenrechts am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt. Freiburg, Herder 1905. Lex.-8°. XX u. 949 S. ℳ 14.—, geb. ℳ 16.—.

1. Obiges Kirchenrecht hat seit beinahe zehn Jahren den Beweis seiner Brauchbarkeit erbracht. Für die studierenden Theologen als Handbuch gedacht und deren Bedürfnisse verständnisvoll vorwiegend ins Auge fassend, hat es in diesen Kreisen eine sehr weite Verbreitung erhalten. Die Erörterungen über gelehrte

Rechtsprobleme sind auf das Notwendige beschränkt. Hauptsache blieb für den fleißigen Verfasser die Darstellung der aktuellen Kirchendisziplin. Selbst ehemals in den Geschäftsgang der Konzilskongregation in Rom eingeweiht, hat er dem Gebrauch der Entscheidungen derselben besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Kurze knappe und übersichtliche Behandlung des Stoffes dürften besondere Gründe sein auch diese vierte Auflage zu empfehlen.

2. Professor Hollweck in Eichstätt, dessen Werke „die kirchlichen Strafgesetze" im Katholik 1899 I 466 und dessen Schrift, „das Civileherecht des bürgerlichen Gesetzbuches" ebendaselbst 1900 II 77 von mir zur Anzeige gebracht wurden, beschenkt uns jetzt mit einem vollständigen Lehrbuche des Kirchenrechts. Zwar trägt dasselbe an der Spitze noch den Namen Philipp Hergenröther, welchem die erste Auflage ihr Dasein verdankte. Aus Pietät gegen den verewigten Lehrer († 1890) wurde der Name beibehalten. In der Tat aber haben wir es mit einem ganz neuen Werke zu tun, das Hollweck sein Entstehen verdankt. Das Lehrbuch hat sich zum Handbuch ausgewachsen und der Umfang ist auf das Doppelte gestiegen. Im Jahre 1888 ans Licht getreten, trug die erste Auflage die Spuren des Einflusses der damaligen Zeit an sich. Auch der Gedankenkreis, in welchem die Studien des Kardinals, des Bruders des Verfassers, sich bewegten, hatten dem Buche seine Eigenart aufgeprägt. Ohne diese löblichen Seiten irgendwie zu schmälern, hat der Verfasser viele neue kanonistische Fragen in Behandlung genommen, wie die Zivilehe, das Verhältnisse von Kirche und Staat und das Problem des Strafrechts. Er verfügt über ausgebreitete Kenntnis der ziviliſtischen und kanonistischen Literatur und bekundet sich als scharfsinnigen Verteidiger der Grundprinzipien seiner Wissenschaft, auf die im nie ruhenden Gewoge der Meinungen innerhalb der Kreise akatholischer Kanonisten heute besonders schweres Gewicht zu legen ist. Nur einige Punkte möchten wir hier besonders hervorheben.

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist im Sinne der Lehrschreiben Leos XIII. dargelegt, wobei der Verfasser bemerkt: „Leo XIII. spricht präziser und darum weniger mißverständlich als seine Vorgänger, aus deren Enuntiationen Unverstand und böser Wille die exorbitantesten Schlüsse gezogen haben (61)". Sehr gut betont der Verfasser gegen Sohm die aus der Natur

der Kirche als einer sichtbaren und vollkommenen Gesellschaft fließende Notwendigkeit des Kirchenrechts (61) und verweist auf Kihn Patrologie, wo für die älteste Zeit der kirchenrechtliche Entwicklungsgang treffend hervorgehoben wird (167). Sehr beachtenswert sind die an verschiedenen Stellen vorkommenden Ausführungen über die Bedeutung, das Ansehen und die Rechte des apostolischen Stuhles, aber nicht minder verdient der Verfasser warmen Dank für die Zusammenstellung jener Vorkommnisse, die zeitweilig bei einzelnen Völkern den Einfluß der Päpste minderten oder vernichteten (92). Bei der Behandlung des Kirchenstaates vermißt man ungern einen Hinweis auf das hier einschlagende Schreiben Leos XIII. an Kardinal Rampolla. Und hinsichtlich der Insignien des Kardinalkollegiums ist nachzutragen, daß Pius X., 24. Mai 1905 auch denjenigen Mitgliedern desselben, welche nicht bischöflichen Charakter besitzen, das Recht, ein goldenes Pektorale zu tragen, verliehen hat (Civiltà cattolica 1905. vol. 3, 305). Das Verfahren bei der Konzilskongregation ist ausführlich dargelegt. Mit einem Worte hätte doch auch des Studio gedacht werden können, in welchem rechtsbeflissene Kleriker unter Leitung des Sekretärs und des Subsekretärs der Kongregation durch Bearbeitung der Rechtssachen mit der Praxis der Kongregation sich bekannt machen. Die Spruchformel In decisis hat nicht den Zusatz non amplius, sondern et amplius, d. h. non proponatur (293).

Zu S. 333, wo es sich um die Stellung und die Gerechtsame der apostolischen Nuntien handelt, möchte ich darauf hinweisen, daß Mißverständnisse und grundsätzliche Irrtümer, wie sie hier berührt werden, bei der österreichischen Regierung während der Verhandlungen über den Abschluß eines Reichskonkordats 1804 eine häßliche Rolle gespielt haben. (Civiltà cattolica 1905 vol. 4, 538). Der Aufmerksamkeit des Lesers seien empfohlen die Abteilung über Benefizialrecht, wo auch der neuesten Untersuchungen über die sog. Eigenkirche in den Gebieten des Lehensrechts gedacht wird, sowie namentlich die Darlegung über das kirchliche Strafrechtsproblem (542). Wenn der Verfasser aus der Reihe der neueren Plenarkonzilien dasjenige des lateinischen Amerika (vgl. darüber meinen Bericht im Archiv für kathol. K.-Recht Bd. 81 [1901] S. 38—63), vorzugsweise benützt, so erscheint das bei der Bedeutung desselben erklärlich. Doch hätte auch der Plenarkonzilien von Schottland und Irland

gedacht werden dürfen. Dem sei beigefügt, daß die Dekrete eines zweiten irischen Plenarkonzils im Laufe des Sommers 1905 die päpstliche Genehmigung empfangen haben und der Druck derselben sich im Gange befindet. Die Ausführungen über das paulinische Privileg und dessen Handhabung durch den hl. Stuhl entsprechen der Praxis des letztern und dünken uns unanfechtbar. Dagegen können wir uns mit sämtlichen Ausführungen über den Spender des Sakraments der Ehe nicht einverstanden erklären. Auf autoritative Billigung wird der Satz: „Die Frage nach Spender und Materie wird bei diesem Sakramente der Ehe besser nicht gestellt," wohl sobald nicht rechnen können.

Das bedeutende Werk sei kräftig empfohlen.

Aachen. A. Bellesheim.

---

**Iurisprudentia ecclesiastica** ad usum et commoditatem utriusque cleri auctore P. *Petro Mocchegiani* O. F. M. Ex-Definitore generali s. Indulgentiar. Congreg. consultore. Tomus II. Ad Claras Aquas (Quaracchi) Ex Typ. Collegii S. Bonaventurae. Friburgi Brisgoviae. B. Herder. 8°. 750 pag. Lire 7.50.

Bei Besprechung des ersten Bandes in dieser Zeitschrift (1904. II, 317) wurde Anlage und Zweck desselben dargelegt. Im zweiten Bande wird gehandelt über Brevier, Gelübde, kirchliche Immunität, Häresie, Milderung der Zensuren, Ablässe, heilige Orte, Meßopfer, Prozessionen und Begräbnisse. Eine systematische Behandlung dieser Materien vermißt man ungern. Doch muß anerkannt werden, daß der Verfasser öfters die leitenden Gesichtspunkte kurz hervorhebt, nach denen die von ihm vorgelegten Materien zu beurteilen sind. Das gilt namentlich von der Häresie und den Abläßen. Wie beim ersten Bande liegt auch hier der Hauptvorzug in dem schier unermeßlichen Detailmaterial, welches zusammengespeichert ist. Eine besonders ergiebige Fundgrube bildet der Abschnitt über die Abläße, wo ähnlich wie im ersten Bande die Verhältnisse und Bedürfnisse der Orden und ordensähnlichen Kongregationen eingehende Berücksichtigung erhalten haben. Auch umfangreiche Aktenstücke wie der Syllabus, die Konstitutionen Pius IX. über die Milderung der Zensuren vom 12. Oktober (nicht Dezember S. 231) 1869 u. Leo's XIII. über das Bücherverbot haben vollständige Aufnahme gefunden. Auch dieser Band ist geeignet, der Geistlichkeit in Ausübung der Seelsorge erhebliche Dienste zu leisten.

α. β.

Schell, Dr. Hermann, **Apologie des Christentums**, Zweiter Band: **Jahwe und Christus**. Paderborn 1905, Schöningh. XI u. 577 S. *M.* 7.40.

Das Erscheinen eines Buches von Schell ist ein Ereignis. Darüber sind wohl alle einig. Unstreitig ist es die in vielen Punkten hervortretende Originalität und die durchgehends sich zeigende Tiefe der Geistesarbeit Schells, welche seine Werke für weite Kreise interessant macht. Freilich erwartet jetzt niemand mehr, daß Schell etwas biete, was in müheloſem Genuß hingenommen werden kann. Was er selbst in langer, ernster und anstrengender Arbeit nach allen Seiten hin durchdrungen hat, muß auch den, der es ihm nachdenkt, einige Arbeit kosten. Damit soll aber keineswegs geleugnet werden, daß der eine oder der andere mit mehr oder weniger Recht eine leichtere Fassung und eine etwas einfachere Darstellungsweise mancher Fragepunkte und ihrer Lösung wünscht. „Jahwe und Christus" hat die wichtige und keineswegs leicht zu lösende Aufgabe sich gestellt, den Offenbarungsinhalt des alten und des neuen Testamentes in seinem Wahrheitswert und seinem Charakter als inspiriert zu rechtfertigen und zwar hauptsächlich dadurch, daß der Gehalt seiner rein intellektuellen und seiner sittlichen Ideen ins Licht gerückt wird. Die äußeren Kriterien der Offenbarung werden selbstverständlich auch im rechten Maß gewürdigt und die Einwände dagegen widerlegt, allein die Aufdeckung ihres Geistes bleibt die Hauptsache. Wie gerade dieser auf eine besondere Mitteilung von oben hinweist, wird des öfteren in nachdrücklichster und wirkungsvollster Weise betont. Alles, was der moderne Geist, der im Wesentlichen aus monistischen Voraussetzungen heraus denkt, in positiver und negativer Weise geleistet hat, alle Ideen, die er im Namen der Wahrheit vertritt, alle Forderungen, die er im Namen der Sittlichkeit stellt, alle Bedenken, die er in beider Hinsicht gegen die Offenbarung der zwei Testamente erhebt, werden im Lichte der Offenbarung gründlich betrachtet. Die Betrachtung ergibt eine absolute Überlegenheit des Offenbarungsinhaltes. Es läßt sich wohl kaum erwarten, daß alle mit allen Einzelausführungen einverstanden sein werden. Manche werden z. B. andere exetisch-hermeneutische Grundsätze und Ansichten haben als der Autor. Allein die Gerechtigkeit fordert, daß man die Gesinnungstüchtigkeit des Verfassers, seine bewundernswerte

Geistesschärfe und Geistesarbeit nicht übersieht und eigene entgegengesetzte Anschauungen nicht einfachhin für indiscutabel hält.

---

**Nomenclator literarius** theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tomus II. Theologiae catholicae aetas media ab exordiis theologiae scholasticae usque ad celebratum concilium tridentinum. Ab anno 1109—1563. Edidit et commentariis auxit *H. Hurter* S. J., s theol. et philos. doctor, ejusd. s. theol. in C. R. universitate Oenipontana professor p. o. Cum approbatione cels. et rev. episcopi brixinensis et facultate superiorum. Editio altera et emendata et plurimum aucta. Oeniponte. Libraria academica Wagneriana, 1906. 8°. col. 1590 CLXXXII pag. ℳ 18.—

Ueber die erste Auflage dieses Bandes, welchen der im Dienste der theologischen Wissenschaft und des akademischen Lehramtes ergraute Verfasser nachträglich ans Licht gestellt, habe ich mich im Katholik 1899 II 275—278 eingehend verbreitet. Im Jahre 1899 als vierter Band der Öffentlichkeit übergeben, nimmt dieser Band heute naturgemäß an zweiter Stelle seinen Ort ein. Welcher Beliebtheit sich der Nomenclator erfreut, bekundet der Umstand, daß nach kaum fünf Jahren eine Neuauflage als notwendig sich herausstellte. In der Tat gehört das Werk zu dem regelmäßigen, ordnungsmäßigen und unentbehrlichen Handwerkzeug, welchem auf dem Arbeitstisch des Theologen sein Platz unverrückbar anzuweisen ist. Hat die theologische Forschung sich in unseren Tagen dem Mittelalter, insbesondere der die Zeit der Glaubensspaltung einleitenden Periode mit Vorliebe zugewendet, dann drängt sich die neue verbesserte und vielfach bereicherte Auflage des zweiten Bandes der Aufmerksamkeit der Fachmänner alsbald machtvoll auf. Die Bereicherung gibt sich dadurch zu erkennen, daß die 1350 Kolumnen Text der ersten Auflage auf 1590 gestiegen sind. Mehrere hundert Theologen sind neu aufgenommen worden. Sonst ist die Anordnung die nämliche geblieben. An seinen Beurteilungen, sei es ganzer Zeitabschnitte, sei es hervorragender Einzelpersonen, brauchte der Verfasser keinerlei Aenderungen vorzunehmen. Aber namhafte Bereicherungen hat die Literatur erfahren durch sorgsame Einfügung der unterdeß veröffentlichten Werke bis herab zum Lutherwerk des verewigten Heinrich Denifle. Des Lesers Aufmerksamkeit seien die treffenden Lebens- und Charakterbilder der der hier einschlagenden Päpste empfohlen. Auch was der Ver-

fasser von Leo X. meldet ist richtig, aber nicht vollständig und der eben veröffentlichte vierte Band der Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters von Hofrat Pastor (Freiburg. Herder 1906) wird dem Verfasser bei einer Neuauflage Gelegenheit darbieten, einige kräftige dunkle Striche einzuzeichnen.

Der nach Druck und Papier trefflich ausgestattete Band ist mit zwei großen chronologischen Tafeln, einem sehr genauen Register und einer Inhaltsangabe versehen. Das ist ein wahrhaft katholisches Werk von internationaler Bedeutung.

Aachen. A. Bellesheim.

---

**Dr. Georg Hagemann, Psychologie.** 7. Aufl. teilweise neu bearbeitet und vermehrt von Dr. A. Dyroff, Professor an der Universität Bonn. Freiburg i. Br. Herder, 1905. XI. 354 S. *M.* 4.—.

Die Lehrbücher der Philosophie von Dr. G. Hagemann, weiland Professor an der Akademie zu Münster, gehören unter den in deutscher Sprache verfaßten ohne Zweifel zu den verbreitetsten. Deshalb konnte es nur mit Freuden begrüßt werden, daß mit dem Tode Hagemanns das Interesse an seinen Werken nicht schwand und da sie nahezu vergriffen waren, in Dr. Dyroff einen Neubearbeiter fanden. Bei Herausgabe der Psychologie war derselbe vor allem bemüht, das Buch „auf den neuesten Stand der Wissenschaft zu bringen". Schon eine uur oberflächliche Vergleichung der vorliegenden neuesten mit der letzten von Hagemann selbst besorgten Auflage läßt die Verschiedenheit beider erkennen. Der Stoff ist bedeutend vermehrt, die Einteilung vielfach eine wesentlich neue. Dabei war es Dyroffs Bestreben, Hagemanns Psychologie von dessen Metaphysik unabhängig zu machen. Daher „die Ausmerzung aller Ableitungen aus der Metaphysik, die meisten Abschweifungen in das Gebiet der Ethik und der vergleichenden Tier-Psychologie", die Untersuchungen über den Begriff des „Ich". Dabei bemerkt D.: „Der zuweilen ausgesprochene Satz, dem Ich komme zeitliche Kontinuität zu, ist nicht zu rechtfertigen. Im Tiefschlaf ist das Ichbewußtsein nicht gegeben, aber auch in vielen Traumaugenblicken und während des Tages fällt es weg. Der Schein der Kontinuität entsteht aus dem Bewußtsein der Identität in Verbindung mit dem künstlichen Wissen von der Kontinuität unserer Körperform." Wir können dieser Behauptung nicht ganz bei-

stimmen, halten vielmehr dafür, daß das Bewußtsein der Identität unseres Körpers dasjenige der Kontinuität des Ich voraussetze. Auch sagt man statt: Der Körper des Ich wohl besser: unser oder der menschliche Körper. Die erste Ausdrucksweise erinnert nur allzu sehr an den extremen Dualismus, wie er hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Leib und Seele u. a. von Descartes und Leibniz gelehrt wurde. Leib und Seele machen zusammen die menschliche Substanz aus, begründen zusammen unser unteilbares Ich. Dies ist und bleibt ein körperlich-geistiges Wesen.

Recht wertvoll sind die Untersuchungen, die D. in mitunter eingehender Weise über das Wechselverhältnis zwischen den körperlichen und geistigen Vorgängen angestellt und die Aufschlüsse, die er darüber gibt. Je mehr die empirische Psychologie sich gerade in unserer Zeit mit obigem Problem befaßt, um so mehr bewahrheitet sich die Annahme der alten Philosophie, daß Geist und Körper sich in ihren Tätigkeiten im Menschen gegenseitig bedingen, auf einander angewiesen sind. Eine Reihe gut gewählter Abbildungen bezwecken, den Leser tiefer in das Verständnis des Sinnelebens des Menschen einzuführen. Bei Erläuterung der einzelnen Vorgänge sind die neuesten Resultate der Wissenschaft verwertet. Eine reichliche Literaturangabe erleichtert es, sich eingehender mit der einen und anderen vielleicht besonders interessierenden Tatsache zu befassen. — Etwas ausführlicher wäre unseres Erachtens die Leidenschaften zu behandeln und dabei besonders darauf aufmerksam zu machen gewesen, wie sich gerade in ihnen so recht die innige Wechselgemeinschaft zeigt, welche zwischen den sinnlichen und geistigen Vorgängen im Menschen bestehen, und wie gerade die Leidenschaften, wenn sie in die richtigen Bahnen gelenkt werden, im Stande sind, die Tätigkeit des Menschen mächtig anzuregen, zu fördern und ihn zu wahren Großtaten zu befähigen. Möge Hagemanns Psychologie auch in dieser ihrer neuen Auflage zur Verbreitung wahrer philosophischer Kenntnisse beitragen. In unserer Zeit sind letztere für jeden Gebildeten, nicht nur für den Fachmann von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung.

Mainz. Kirstein.

**Kirchengeschichtliche Charakterbilder** für höhere Schulen u. zum Selbstunterricht von Dr. theol. Alois Baldus. 2. Aufl. Cöln, 1904. J. P. Bachem. 98 S. *M.* 1.40.

Wie man in der profanen Geschichte des zu umfangreichen Stoffes wegen zu Charakterbildern mit beachtenswertem Erfolge gegriffen hat, so glücklich erscheint uns diese Methode in Bezug auf kirchengeschichtliche Belehrung, umsomehr, als es dem Verfasser obigen Werkchens gelungen ist, die lebensvollen Bilder zwanglos zu einem fortlaufenden historischen Gemälde zu vereinigen. Ich möchte allen Schülern meiner Oberklasse dies treffliche Büchlein in die Hand wünschen, einerseits, um ihnen neben der großen Menge nur das Gedächtnis belastender Wissensstoffe diese Gemüt und Geist gleicherweise ansprechenden Charakterbilder zu bieten; andererseits, um sie für die großartigen charitativen Erscheinungen, welche die katholische Kirche zu allen Zeiten aufzuweisen hat, noch mehr zu begeistern. Gedrängte Kürze und leicht faßliche Darstellung sichern dem Werkchen auch einen Platz in gehobenen Volksschulen. W. D.

---

**Vom lieben Jesuskind.** Legenden aus seiner Jugendzeit. Von Elisabeth Horster. Mit 13 vielfarbigen Kunstdruckbildern nach Zeichnungen von W. Rohm. Cöln a. Rh., J. P. Bachem (1905). Quartformat in mehrfarbigem Einband. *M.* 3.—.

Der Inhalt dieser Schrift für Kinder ist im Titel genau bezeichnet. Die anmutenden Legenden sind in leichtverständlichen Versen erzählt und die blattgroßen farbigen Bilder pädagogischen Grundsätzen entsprechend bestens ausgeführt. Wer den Kleinen eine wahre Freude machen will, greife getrost nach diesem Bilderbuche.

---

**Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg.** Mit unverändertem Text in jetziger Schriftsprache herausgegeben von Franz Göbel, Priester. Mit einem Vorwort von Alban Stolz. Vierte Auflage. Mit einem erweiterten alphabetischen Sachregister. Regensburg 1905. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- u. Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

Berthold ist hinlänglich bekannt als der gewaltigste deutsche Bußprediger, gest. 13. Dez. 1272. Er sprach meist im Freien, da kein Gotteshaus die tausendköpfige Zuhörerschar zu fassen vermochte. Seine ganz eigenartige, packende und volkstümliche

Redeweise geißelt die Gebrechen der einzelnen Stände. Und wenn seine Predigten nunmehr in vierter Auflage erscheinen, so liegt hierin ein Beweis für die ungebrochene Kraft der Worte Bertholds. Die jetzige Ausgabe wird in 4 Lieferungen zu je Mk. 1.20 erscheinen und in Bälde zum Gesamtpreise von 6 Mk. vollständig vorliegen. Die Schlußlieferung bringt ein sehr erwünschtes ausführliches Register.

## X.

## Miszellen.

1. **Zum „Abendmahlstisch" im Lateran zu Rom.** Die in der Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart abgedruckte „Zimmersche Chronik" bringt Bd. 93. S. 11 folgende Nachricht:

Bemelter Herr Jerg, Ritter von Ehingen (Württemberg) war für ain weisen und vil beruempten Ritter geachtet, zugleich auch wie Herr Herman v. Sachsenhaim, der das artlich poetisch gedicht von der Mörin hat gemacht und dessen her Jerg coetanus ist gewest. Bemelter Herr Jerg kam anno 14 . .[1]) als ain jubeljar war, gen Rom, und demnach [da] der tisch allda sein soll, uf dem unser Heiland Christus das osterlam mit seinen jüngern sollen gessen haben, so wurt derselbig uf die zeit menicglichen zaicht [jedem gezeigt] und zu kussen dargeboten, beschichter summa veneratione. Dozumal hat sich Herr Jerg mit aim scharpfen messer darzu gerust [gerüstet] und in dem getreng ain spon [Spahn] ab dem tisch geschnitten, den, gleichwol mit großer geferd [Gefahr] seines lebens, darvon gebracht. Den selbigen spon, tanquam rem sacram (wiewohl viel daran zweifeln) er hernach in deutschen Landen ganz köstlich ainfassen und zu Kilperg behalten lassen. F. F.

2. **Gebetbüchlein in Diamantausgabe 1499.** Nicht bloß die Neuzeit stellt „Diamantausgaben" her, d. i. winzige Büchlein, in möglichst kleinem Format und gleicher Type, auch die Zeit

1) Nicht ausgefüllt. Da Hermann, Verf. der Mohrin 1450 starb, wird 1450 zu ergänzen sein.

des Frühdruckes weist dergleichen Büchlein auf. Die Hof- und Staatsbibliothek zu München verwahrt ein solches, dessen Papiergröße nur 45 Millimeter Höhe auf 35 Breite mißt, dessen Schriftfeld noch kleinere Maße zeigt, nämlich 35 auf 27 Mm. Es führt den Titel Officium B. M. V. und zählt 139 Blättchen, 16 Zeilen auf der Seite. Es enthält die Muttergottes-Tagzeiten in lateinischer Sprache, welche fast die Hälfte des Büchleins einnehmen, daneben Tagzeiten zu Ehren des heil. Geistes, des heil. Kreuzes, für die Abgestorbenen, die Bußpsalmen, am Schlusse einige Gebete in italienischer Sprache. Glücklicherweise hat sich das letzte Blatt erhalten und seine letzte Seite belehrt in roter Druckfarbe über die Firma: Finit officium beate Marie// virginis. Impressum Uenetijs// impensis nobilis viri Lucan// tony de giunta Florentini Arte// autem Joannis emerici de Spi/ra alemani. M.CCCC.XCIX Kl. Juny.[1])

Das Büchlein, sorgfältig in Fraktur schwarz und rot gedruckt, mit einem blattgroßen Bildchen vor jedem Abschnitte und mit Initialen in venetianischer Manier, war der Schlußschrift zufolge von dem Florentiner Edelmann Lucanton de Giunta hergestellt worden, der bekannte deutsche Drucker Emerich von Udenheim (bei Germersheim, speierisch), auch E. von Speier genannt,[2]) stellte den Druck her. Das läßt vermuten, daß das Büchlein weniger Geschäftshalber hergestellt worden, eher als Geschenk zum Gebrauche frommer Christen auf der Reise ꝛc. dienen sollte.

Ein anderes Büchlein, dessen Schriftfeld 58 auf 38 Mm. mißt, ist das zu Ulm 1492 von Hans Schäffler gedruckte mit dem Titel: Eine nützliche und löbliche Messe. Es hat sich nur ein einziges Exemplar erhalten, das sich in der herzoglichen Bibliothek zu Meiningen befindet.[3])

---

1) Hain 11996 nach dem Münchener Exemplar, das ein Unikum sein dürfte; Hain sagt: Forma minima qua unquam liber prodiit.

2) Gemeinsam mit Joh. Hamman druckte er zu Venedig 1487 ein Missale Parisiense. Hain 11340.

3) Das Büchlein mit Facsimile behandelt Falk, Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhdts. bis 1525. Köln 1889, S. 26 f.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

## XI.

# Zur Geschichte des Apostels Andreas.

Die einzige Quelle, welche glaubwürdige Nachrichten über das Lebensende des Apostels Andreas enthält, war bis auf die neueste Zeit ein Dokument, welches sich als Enzyklika des Klerus von Achaja darstellt.[1]) Dazu sind nun neuerdings einige andere Schriften gekommen, die Sagenhaftes enthalten, aber auch eine welche die höchste Beachtung verdient, da sie an Alter die erstgenannte übertrifft und zu der Kategorie der sogenannten Passiones martyrum gehört.[2])

Auch in dieser Schrift wird Patrae (j. Patras) als Ort seines Todes und der 30. Nov. als Todestag bezeugt. In Betreff der Lebensumstände des Apostels bietet auch sie wenig, aber doch mehr als jene Urkunde, mit welcher sie in den Hauptsachen übereinstimmt, so daß diese beiden Quellen, die von einander unabhängig sind, sich gegenseitig bestätigen und ergänzen.

Die Passio berichtet, Andreas, der in Achaja das Evangelium predigte, wurde durch den Prokonsul Aegeates in der Stadt Patras verhaftet und zum Kreuzestode verurteilt. Er sollte aber, damit die Qual länger daure, nicht mit Nägeln, sondern mit Stricken am Kreuze befestigt werden. Nachdem der Verurteilte gegeißelt war, wurde das Urteil vollstreckt, obwohl das Volk den Richter bat, sein Leben zu schonen. Andreas lebte

1) Es ist zuerst herausgegeben von Mombritius, sanctuarium Mailand 1480, dann von Surius, Venetiis 1581 nur lateinisch, den griechischen Text veröffentlichte zuerst C. Chr. Woag, Lipsiae 1749, der die Schrift dem Zeitalter der Apostel zuweist, dann Morcelli, menol. Constant. Rom. 1788 I, 245 ff. und Tischendorf acta apost. apocr. Lips. 1861. pag. 105—131.

2) Herausgegeben von Usener in Analecta Bolland. XIII, pag. 374 bis 78 aus Pariser Handschriften des 10.—12. Jahrhunderts.

zwei Tage am Kreuze und an zwanzigtausend Menschen besuchten die Stätte, seine Abnahme vom Kreuze verlangend. Auch Stratokles, der Bruder des Aegeates, legte Fürbitte ein, aber ebenfalls vergeblich. Nachdem Andreas verschieden war, ließ ihn eine Senatorin Namens Maximilla anständig begraben. Stratokles wurde Christ, Aegeates aber endete durch Selbstmord.

So weit die Erzählung der Passio. In dem Rundschreiben des Klerus von Achaja lautete der Name des Richters Aegeas und er erhält den Titel Konsul (ὕπατος). Die Bekehrung des Stratokles wird darin ebenfalls berichtet. Diesem Schreiben zufolge wurde Andreas vor der Kreuzigung auch gefoltert, wovon in der Passio nichts steht. Letztere ist überhaupt in ihrer Fassung viel knapper als jenes Schreiben, welches sehr lange Reden und Unterredungen zwischen Andreas und seinem Richter mitteilt, die man als Zutaten des Verfassers und rhetorische Ausschmückungen anzusehen hat. Das Schreiben ist, wie zu erwarten, in erbaulichem Tone abgefaßt, beginnt mit Kyrie eleison und endet mit einer Doxologie.

Dennoch ist die Glaubwürdigkeit dieses Rundschreibens angefochten worden, nicht allein weil es erst lange nach den Ereignissen niedergeschrieben wurde, als viel mehr deswegen, weil sich ein Konsul Aegeas nicht nachweisen läßt, und es einen solchen auch niemals gegeben hat. Morcelli hat in seiner Ausgabe diesen Einwand im wesentlichen zwar gehoben und war auf der richtigen Fährte, wenn er meinte, der Tod des Andreas fiele in die Zeit als sämtliche Griechen im Genuß der Autonomie waren, welche Nero ihnen verlieh, Vespasian ihnen aber wieder entzog. Aber der Fehler in der Wahl der Titulatur bleibt dann noch bestehen.[1]) Weniger bedenklich ist schon die Ausdrucksweise der Passio, die ihn „Prokonsul" tituliert und Aegeates heißen läßt. Nach dem Namen zu schließen, war er jedenfalls ein Grieche von Geburt und auch sein Bruder hat einen echt griechischen Namen. Nun aber wäre es gegen jede Staatsklugheit und ist faktisch ohne geschichtliche Analogie, daß ein Kaiser im ersten christlichen Jahrhundert einem Nichtrömer, oder wenigstens einem Nichtitaliker die Verwaltung einer ganzen Provinz anvertraut haben sollte.

1) In der Ausgabe von Tischendorf steht freilich ἀνθύπατος.

Als Konsulen, Prokonsulen usw. kommen Träger griechischer Namen erst vom 3. Jahrhundert an vor.[1])

Um dieses Bedenken völlig zu heben, muß man sich die Verwaltungsgrundsätze klar machen, welche Rom in seinen Provinzen speziell in Griechenland befolgte und die Einrichtungen vergegenwärtigen, welche damals faktisch bestanden.

Griechenland war senatorische Provinz d. h. der Senat ernannte den Prokonsul, und es hieß als solche Achaja. Der Prokonsul hatte die oberste Verwaltung und Gerichtsbarkeit, jedoch kein militärisches Kommando und wohnte in Korinth. Aber nicht ganz Griechenland gehörte zur Provinz Achaja. Die große Achtung, welche die Römer dem Griechischen Wesen, sowie seiner Bildung und Literatur entgegen brachten, kam Griechenland auf politischem Gebiet zu Gute, indem einem großen Teile von Anfang an die Autonomie d. h. selbständige Verwaltung und eigene Gerichtsbarkeit eingeräumt wurde. Zu den befreiten Griechen, welche unter sich einen Städtebund bildeten die sog. Amphiktyonie und einen Präsidenten wählten, welcher den Titel „Helladarches" führte, gehörte vor allen Athen, dann Sparta, Elis und andere Städte, aber auch Patrae, welches durch seine Lage begünstigt unter der Römerherrschaft schnell aus einem unbedeutenden Flecken eine volksreiche Handelsstadt geworden war.[2]) Die Titulatur Helladarch war zurzeit, als die Passio und das Rundschreiben verfaßt wurden, schon veraltet und unverständlich. Deshalb ersetzten sie die Verfasser durch eine ihnen und ihren Lesern mundgerechte, das Rundschreiben sagt Konsul, die Passio drückt sich besser aus, indem sie Prokonsul sagt. Allein unter beiden Titeln verbirgt sich der Helladarch, nicht aber wie Morcelli meint, die städtische Obrigkeit von Patras;[3]) denn diese durfte in keinem Fall ein Todesurteil verhängen, wohl aber durfte das der oberste Statthalter der Provinz vorbehaltlich der Appellation an den Kaiser, falls der Verurteilte römisches Bürgerrecht besaß. Hingegen in dem Schreiben des Klerus ist die Benennung Provinz Achaja richtig, da die Einteilung und Verfassung der römischen Provinzen inzwischen durch Diocletian umgeändert worden war.

1) Mommsen, Röm. Geschichte V. 261.

2) Mommsen, Röm. Gesch. Bd. V, Die Provinzen S. 237 ff. und ebenda die Landkarte Nr. VII.

3) Morcelli, a. a. O. pag. 242.

Der den Andreas verurteilende Richter war also nicht der Prokonsul der Provinz Achaja, da Patras nicht zu dieser gehörte, sondern der Helladarch.[1]) Dieser mußte selbstverständlich ein Grieche sein und damit fällt das Bedenken hinweg, welches die Namen Aegeates und Stratokles hervorrufen. Anderseits fällt damit freilich auch die Notwendigkeit den Tod des Andreas in die Zeit zu setzen, wo Nero, der in das Griechentum vernarrt, alle Griechen für frei erklärte, und mit Morcelli also 67—73 als Zeit zu bestimmen. Jedoch hat diese Zeitbestimmung immerhin auch so noch die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Das Jahr des Todes des Apostels ist also nicht bestimmt zu ermitteln, das Monatsdatum dagegen durch die liturgischen Quellen unumstößlich gesichert, ein Fall, der nicht vereinzelt dasteht.

Indessen noch ein Punkt läßt sich in betreff der Geschichte dieses Apostels jetzt feststellen und bei dem großen Dunkel, das über die Lebensdaten der Apostel schwebt, darf auch die Aufhellung eines einzigen Punktes nicht gering geschätzt werden. Die Apostel zerfallen nämlich hinsichtlich ihrer amtlichen Stellung in zwei Klassen, solche, welche sich mit ihrer Wirksamkeit an bestimmte Orte banden oder mit andern Worten die Bischofswürde über eine bestimmte Stadt übernahmen, wie Jacobus in Jerusalem, Petrus in Rom, ꝛc. und solche, welche das nicht taten, wie Paulus, Johannes und andere. Schon die Nachricht, die wir oben gegeben haben, Andreas habe lange Zeit in Patras gewirkt, läßt vermuten, daß er zur ersten Klasse gehörte. Eine lakonische Notiz aber, die sich im Martyrologium Hieronymianum findet, bestätigt, daß er in Patras als Bischof seinen bleibenden Sitz hatte, indem dort unter dem 2. Febr. zu lesen ist: Ordinatio episcopatus, Andreae in Patras. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß er dort dann auch sein Leben beschlossen hat.

Bekannt ist, daß die unehrliche Kirchenpolitik der Byzantiner

1) Daß die späteren Autoren mit dem Titel Helladarch nichts anzufangen wußten und ihn gern durch einen verständlicheren ersetzten, beweist auch der elenchus de vitis apostolorum, der dem Sophronius zugeschrieben wird und den zunächst Erasmus zuletzt Migne P. L. XXIII, 722 ediert hat. Dort wird Aegeas einfach König der Hellenen tituliert. Im Text heißt es: Andreas ist begraben zu Patrae in Achaja, er wurde aber gekreuzigt durch Aegeas, den König der Hellenen. In den Ausgaben steht zwar βασιλέως τῶν Ἐδεσσηνῶν, was aber nur ein Schreibfehler ist für: τῶν Ἑλλήνων, denn Patras liegt nicht in Mesopotamien und Edessa hatte keinen König Aegeas.

ihre Autorität damit zu kräftigen und auszubreiten suchte, daß sie für die Kirche von Konstantinopel die Gründung durch den Apostel Andreas in Anspruch nahm. Im Interesse dieser Fälschung sind nun auch die Eingangs noch erwähnten ferneren Schriften verfaßt; nämlich erstens das sog. Martyrium s. Andreae, welches Max Bonnet im 13. Bande der Analecta Bollandiana pag. 245—258 herausgegeben hat. Der Verfasser läßt durch Andreas den Stachys zum ersten Bischof von Konstantinopel weihen, weiß auch sonst noch allerlei von seiner früheren Wirksamkeit und seinen Reisen in Bithynien, speziell Nicaea, Thracien, Scythien, Sebastopol, Pontus und Thessalien zu erzählen und läßt ihn schließlich nach Hellas gelangen, wobei es auch an albernen Fabeln nicht fehlt.

Noch jünger ist ein zweites Martyrium, welches derselbe Herausgeber aus Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts in den Druck befördert hat. (A. a. O. S. 311—352.) Es ist nicht sowohl ein Martyrium, als eine Monographie oder Biographie; denn es wird darin angefangen mit dem neuen Testament, alles zusammengetragen, was der Autor über Andreas finden konnte. Sie ist rethorisch gehalten, ungemein geschwätzig und weitschweifig, ohne in sachlicher Hinsicht Neues zu bringen. In den letzten Kapiteln hat dem schulmäßig arbeitenden Autor noch die Vita Artemii von Johannes Damascenus als Quelle gedient.

Noch einmal wird sodann in der Geschichte der Reliquien des Andreas gedacht.[1]) Gregor von Tours erzählt, daß ein fränkischer Großer namens Mummolus, der zur Zeit König Theodeberts 596—612 von Austrasien nach Konstantinopel reiste und Patras berührte, dort von einem schweren Blasenleiden befallen wurde, so daß man seinen Tod bevorstehend glaubte. Der Bischof der Stadt habe ihn, als die Gefahr am größen war, darauf aufmerksam gemacht, daß sich in der Stadt das Grab des Andreas befände; Mummolus habe sich dorthin tragen lassen und Heilung gefunden. Durch diese Erzählung, die man als historisch gelten lassen muß, wird der Bericht über die Translation der Reliquien durch Artemius keineswegs Lügen gestraft, da, was auch in anderen Fällen derart geschah, ein kleiner Teil derselben an der ursprünglichen Begräbnisstätte zurückgelassen sein

1) Gregor v. Tours, de gloria martyrum a. 31. Migne P. L. 71. 732.

kann. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner 1204 wurden die Reliquien des Apostels Andreas durch den Kardinallegaten Petrus von Capua nach Amalfi geschafft.

Ein Punkt bleibt freilich auch bei dem jetzigen Stande der Quellenforschung noch unerledigt, das ist die Frage, welche Eigenschaft dem vielgenannten Schreiben der Priester und Diakonen der Kirche von Achaja zukommt, dessen Verfasser als Augenzeugen der Begebenheiten gelten wollen. Danach müßte das Schreiben bald nach dem Tode des Apostels verfaßt sein. Aber dagegen spricht der ganze Tenor des Schriftstückes und speziell das vorangeschickte Glaubensbekenntnis, das wegen seiner so bestimmt lautenden Ausdrücke jedenfalls erst nach dem Nicaenum vielleicht noch später verfaßt sein kann. Da das Rundschreiben aber in allem Wesentlichen mit der Passio übereinstimmt, so kann man es nicht schlechthin als eine Fälschung ansehen[1]) noch weniger mit Tischendorf unter die Apokryphen setzen, da der Inhalt auch in dogmatischer Hinsicht korrekt ist.[2]) Vergleicht man den griechischen Text bei Morcelli mit dem bei Tischendorf, so findet man, daß letzterer wortreicher ist und auch die Maximilla erwähnt, deren Namen in dem anderen Text nicht vorkommt. Das Wahrscheinlichste dürfte daher sein, daß man es mit der Überarbeitung einer älteren Urkunde der Kirche von Patras zu tun hat, die vielleicht bei Gelegenheit der Erhebung der Reliquien im Jahre 357 entstanden ist.

Bonn. Prof. Kellner.

---

1) Zu dieser Ansicht bringt Schag in dem sonst brauchbaren Artikel Kirch. Lex. 2. Aufl. I, 825—28. In der Enzyklopädie von Herzog wird Andreas mit 23 Zeilen abgetan.

2) Aus diesem Grunde kann das Rundschreiben auch nicht das Schriftstück sein, worauf sich die abfällige Äußerung des Eusebius h. e. III, 26 u. E. beziehen. Sein wegwerfendes Urteil paßt aber desto besser auf die bei Tischendorf a. a. O. S. 132 ff. abgedruckten Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθείας, welche einen wahrhaft kindischen Blödsinn enthalten, indem darin die Abenteuer des Andreas bei den Menschenfressern erzählt werden. Vgl. die Literatur bei Lipsius, apokryphe Apostelgesch. und Legenden I, 543 ff.

# XII.

# Lorenz Truchseß von Pommersfelden (1473—1543),

## Domdechant von Mainz.

Ein Zeit- und Lebensbild aus der Frühzeit der Kirchenspaltung.

Von J. B. Kißling.

(Schluß.)

### Sechstes Kapitel.

### Des Domdechanten Häuslichkeit und Lebensführung.

Die dem Domdechanten zuständige Präbendkurie war der weitläufige, in spätgotischen Formen errichtete Neubau, den Bernhard von Breidenbach als Denkmal seines guten Geschmackes der Nachwelt hinterlassen. Der ausgedehnte Hof war zwischen der heutigen Schöfferstraße und dem Gutenbergsplatze, in der Nähe des Domes gelegen. Die Hofraithe enthielt auch eine Kapelle, die dem hl. Georg geweiht war. Von der Kurie ist nichts mehr erhalten; bei der verhängnisvollen Belagerung der Stadt im Jahre 1793 ging sie gleich der Propstei in Flammen auf, und 1829 wurden ihre letzten Reste niedergelegt. Gleichwohl weiß man, daß Bernhard von Breidenbach eine der hohen Stellung eines Mainzer Domdechanten würdige Behausung geschaffen hatte.[1]) Über die glanzvolle innere Einrichtung, die Lorenz Truchseß seinem Präbendhofe gegeben, sind wir durch ein Gedicht[2]) Nauseas unterrichtet. Nach gut humanistischem Brauche wollte der Domprediger seinem Gönner danken für leibliche und geistige Labung, die er durch Teilnahme an einem ‚wahrhaft königlichen Gastmahle' in der Dechantei erfahren. Mag das in der Folge entstandene Gedicht auch nur geringen literarischen Wert besitzen, so hat es für uns ein um so größeres sachliches Interesse.

---

1) Vergl. Schaab, Geschichte der Stadt Mainz Bd. I, (1841) S. 457 f.

2) Cod. Mon. f. 327. In splendidum vereque regale reverendi nobilissimique viri ac domini Laurencij Truchses de Bomersfelden, Ecclesie Maguntine decani longe dignissimi convivium Friderici Nausee epinicia protreptica (1527).

Selbstverständlich ruft der Dichter zuvörderst die Muse an, damit sie ihm helfe, alle die geschauten und genossenen Herrlichkeiten würdig zu besingen. Er entschließt sich dann, mit der Beschreibung des Speisesaales zu beginnen. Wir haben uns darunter der Schilderung zufolge den größten Raum des Hauses vorzustellen, dessen Erker einen Altar barg. Der Altarraum konnte abgeschlossen werden, wenn der Saal weltlichen Zwecken dienen sollte.[1]) Ein Madonnenbild ziert den Altar dieser Hauskapelle. Die Statue der Gottesmutter ist mit einer Krone aus echtem Golde geschmückt; dem Jesuskinde ist eine Korallenschnur mit anhängender Weltkugel um den Hals gelegt. Von dem übrigen Schmucke des Altares will der Sänger schweigen, er erwähnt nur noch ein Bild des hl. Sebastian, das in reicher Vergoldung strahlt.

Die Wände des Saales sind ‚wunderbar geziert' mit herrlichen Teppichen. Die Bildwirkereien stellen einen Stammbaum der Pommersfeldener dar. Der Humanist versagt sich an dieser Stelle nicht zu bemerken, daß die Familie seines Mäcens an Alter übertreffe

‚Marcellos, Curios, Drusos, Decios Fabiosque.'

Berücksichtigt man, daß durch Kardinal Albrecht aus den Niederlanden die ausgezeichnetsten ‚Tapezereien'[2]) zum Schmuck des Heiligtums sowohl wie für häusliche Zierde erworben wurden, so darf man annehmen, daß diese köstlichen Gebilde im Besitze des Dechanten von gleicher Herkunft und ähnlichem Werte gewesen sein mögen.

Wenn ihm auch, so fährt Nausea in seiner Schilderung fort, hundert Schreibrohre zur Verfügung ständen und hundert Apollos ihn unterstützten, so wäre es ihm dennoch nicht möglich, diese so kunstvoll gearbeiteten Tapeten zu beschreiben, ebenso wenig das reiche Tafelsilber, die prächtigen Purpurdecken, die goldenen Pokale, auf welchen in getriebener Arbeit die Taten dargestellt sind, die in grauer Vorzeit das Geschlecht der Truchsessen vollbracht. Auf dieselbe Weise sind Ereignisse aus dem Leben des

---

1) Diese Einrichtung fand sich auch in der Domherrnkurie, ‚zum Schultheißen' wie in manchen mittelrheinischen Burgen. Vergl. Schneider, die brandenburgische Domstiftskurie, a. a. O. S. 42.

2) Siehe darüber bei Redlich, a. a. O. S. 201 ff.; 79* ff.

Dechanten verewigt, beſonders Szenen aus dem Bauernaufſtande:

Hic cum coepisset magno in populo furiosa
Seditio, cum seviretque ignobile vulgus
Coepissentque faces et sata volare per urbem,
Hic solus pietate gravis meritisque verendus
Direxit dictis animos et pectora mulsit,
Quo statim populi recidit furor atque tumultus
Et fando nobis pene unus restituit rem.

Gerühmt wird der feine Kunſtſinn, mit dem der Beſitzer all dieſer Koſtbarkeiten ſeine Schätze zur Aufſtellung gebracht hat. Eine Beſchreibung des Mahles ſelber vermag Nauſea nicht zu bieten; denn wer ſollte alle die Speiſen aufzählen, den Wert der einzelnen Weine ermeſſen können? In ſchmuckreicher Rede begrüßt der Hausherr ſeine Gäſte und reicht den großen Pokal zum Rundtrunke. Liebliches Saitenſpiel tönt bald durch die gaſtlichen Räume der Dechantei, ein Lied begleitend zu Ehren Chriſti, des Weltenheilandes.

Dieſe Dichtung Nauſeas geſtattet uns einen willkommenen Einblick in die durch Kunſt und edle Geſelligkeit verklärte Häuslichkeit des Prälaten. Freilich darf man nicht vergeſſen, wie wenig die damaligen Wohnungsverhältniſſe den Anſprüchen unſerer Tage genügt hätten. Gerade in Beziehung auf die Mainzer Domſtiftshäuſer weiſt ein vorzüglicher Kenner [1]) darauf hin, wie übel es in jener Zeit ‚um die Wohnlichkeit der ungenügend verwahrten und ſchlecht oder gar nicht zu beheizenden Stuben beſtellt war. Das häusliche Leben bot ſo geringen Komfort, daß es ſchwer wird, ſich in die Mühen des Daſeins jener Tage zu verſetzen. Nimmt man den langen, anſtrengenden Chordienſt in den kalten, feuchten Kirchen hinzu, ſo mindern ſich die Annehmlichkeiten des Lebens für die Stiftsherrn der alten Zeit ſehr herab‘.

Eine Hauptzierde der Domdechantei war die ſtattliche Bibliothek, welcher Truchſeß eine angelegentliche Sorge widmete. Von ſeinen Büchern iſt nur ein geringer Bruchteil auf unſere Zeit überkommen; dieſe ſind vorzugsweiſe kanoniſtiſchen Inhaltes. Auf ſie näher einzugehen erſcheint um ſo weniger geboten, als nicht zu ermitteln war, wie weit dieſe Bücher, zum Teil der

1) Schneider, Brandenburg. Domſtiftskurie, a. a. O. S. 43.

Erbschaft des Melchior Truchseß entstammend, mit den geistigen Bestrebungen des Dechanten in Zusammenhang stehen. Anders liegt der Fall, wenn wir uns zu den reichhaltigen Handschriften hinwenden, die der Prälat hinterlassen hat. Zwar sind auch diese zum größten Teil durch fremde Hand, wohl durch den Kaplan des Dechanten, entstanden. Aber Lorenz Truchseß hat diese Kollektaneen immer wieder mit der Feder in der Hand durchgearbeitet, und es hat für den Forscher einen intimen Reiz, den Bemerkungen nachzugehen, die seine so charakteristische Hand auf den Rand gesetzt hat, zu beobachten, welche Stellen in diesen Manuskripten er durch kräftiges Unterstreichen als ihm wichtig gekennzeichnet hat.

Truchseß hat diese Sammlungen zunächst aus historischem Interesse angelegt, aber dieses ist unverkennbar vorzugsweise auf das Praktische gerichtet. Er besitzt nicht die Freude des Mittelalters an ‚Weltchroniken', sondern er sucht ernstlich Belehrung über die Vergangenheit derjenigen Gebiete und Städte, mit denen er vermöge seiner Stellung in Beziehung steht. So enthält denn seine Sammlung eine ganz ansehnliche Zahl von Quellen für die Geschichte von Worms, Würzburg, Mainz und selbst Magdeburg.[1]) Dieses Streben des Prälaten ist in einem Falle der Geschichtswissenschaft zugute gekommen; ihm allein verdanken wir es, daß eine sehr hoch zu wertende spätmittelalterliche Quelle zur Geschichte von Mainz erhalten blieb, das chronicon Moguntinum, welches Karl Hegel in den Truchseß'schen Papieren wieder entdeckte und edierte.[2])

1) Eine genaue Angabe all dieser Schriftstücke würde unsere Darstellung unnötig belasten und kann um so eher unterbleiben, als in den oben S. 2 zitierten Beschreibungen der Truchsessischen Papiere alle wünschenswerte Auskunft zu finden ist.

2) Zunächst in seiner Ausgabe der Mainzer Chroniken Bd. 2 (Leipzig 1882), S. 131 ff; einen verbesserten Abdruck veranstaltete er in seiner Schulausgabe des Chronicon Moguntinum (Hannover 1885). Über die Bedeutung dieser Chronik urteilte Scheffer-Boichorst (in Mitteilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung, herausg. v. Mühlbacher, Bd. 13 (Innsbruck 1892) S. 152 f.): ‚Die Wiederauffindung der Mainzer Annalen . . . bedeutet unzweifelhaft eine der erfreulichsten Bereicherungen, welche die historische Literatur des Mittelalters seit Langem erfahren. Als Sammlung mannigfacher Notizen entbehrt das Werk zwar jeder guten Ordnung, erst recht jedes künstlerischen Aufbaues; aber in der Fülle der Einzelheiten,

Das Domarchiv interessiert den Prälaten ex officio. Über die reichen Bestände desselben läßt er sich weitläufige Inventare anfertigen, desgleichen veranlaßt er Auszüge aus den Statuten und Privilegien des Kapitels und mannigfachen anderen rechtlich bedeutsamen Dokumenten. Daneben laufen chronikalische Verzeichnisse der verschiedensten Art, die Bischofslisten der ihn interessierenden Städte, Urkunden, die über seine Besoldungsbezüge zu Mainz und Worms Kunde geben.

Als Zeugen der jüngsten Vergangenheit sammelte er ‚newe Zeitungen', wie sie das Zeitalter in so reicher Fülle hervorbrachte. Den verschiedenen Nachrichten, die bei ihm über die Niederlage des Königs Franz bei Pavia einlaufen, setzt er ein sicher von Herzen kommendes Laus Deo [1]) voran. Zu der ‚boesen mer aus Ungern' fügt er bedauernd bei: conflictus miserabilis,[2]) und läßt daneben ein Klagelied Nauseas auf den frühen Tod des Königs Ludwig copieren. Und zu der Zeitung, die ‚der Welser Diener aus Rom' über den sacco di Roma verbreitet, schreibt er das flehende Wort: O pie Deus respice faciem Christi tui.[3]) Solche Exklamationen fügt er auch den Berichten seiner Chroniken bei. Wenn die Mainzer Chronik erzählt, daß 1383 der Erzbischof Adolf von Nassau die Rheingauer mit Gewalt zur Leistung eines Subsidium gezwungen, so macht er die Glosse: ‚Tu quoque fac simile Albeite et vives: es sein boeß bawern'.[4]) Dieselbe Stimmung kehrt bei einem anderen Eintrage wieder: ‚Anno 1525. Urthel, so der Burgermeister zu Heyligenstadt vff Mittwochen Crucis wider die priesterschaft vnd den Adel offentlich verkund hat: Man soll die falschen pfaffen Baal vnd den tirannischen Adel von dem geschlecht Nemroth heutzutag gantz vertilgen: o ir tollen bawern'.[5])

---

welche unser Autor meist miterlebt und selbständig beobachtet hat, wird man reiche Belehrung und auch Unterhaltung finden. Vor allem bleiben die Wünsche des Politikers nicht unbefriedigt; wer sich mit der verschrieenen Kulturgeschichte noch befassen mag, stößt auf Mitteilungen, wie Boccaccio sie in seine Erklärung der göttlichen Komödie einstreut; viel größeren Nutzen werden die Aufzeichnungen des Mainzers den Wirtschaftshistorikern gewähren'.

1) Cod. Mon. f. 257 b. — 2) l. c. f. 284.
3) l. c. f. 287. — 4) l. c. f. 127.
5) l. c. 264 b.

Als rechtes Kind seiner Zeit erweist sich Truchseß, wenn er besorgt ist, sich für jedes Jahr das Prognostikon, das ein berühmter Astrolog gestellt, zu verschaffen. Zu der Voraussagung des Wiener Hofastrologen Georg Tannstätter, die für das Jahr 1525 ‚bella, dissensiones simultatesque gentium' in Aussicht gestellt hat, bemerkt er befriedigt: ‚verus vates fuit'.[1]) Für das Jahr 1526 hat er sich zur Enthüllung der Zukunft das Prognostikon des römischen Astrologen Jakob Vannecte besorgt. Aus astrologischem Interesse nimmt Truchseß auch von ‚erschrecklichen' Mißgeburten Notiz, natürlich unter genauer Angabe der Nativität; zwei solcher Monstrositäten[2]) finden sich in seinen Papieren abgebildet. Ebenso wendet er seine Aufmerksamkeit auch der Notwendigkeit der Kalenderreform zu, für welche durch Veranlassung Leo's X. auch die Mainzer theologische Fakultät tätig war.[3])

Es lag nicht minder im Geiste der Zeit, daß Truchseß mit manchen physikalischen Fragen sich beschäftigt. Als ein im Februar 1528 stattgefundenes Erdbeben die Gemüter der Mainzer in Aufregung setzte, veranlaßte er Nausea, über einige mit dieser Erscheinung zusammenhängende Fragen ihm Aufschluß zu geben. Der Domprediger brachte das ihm gestellte Thema in die Verse:

‚Quid petis terram moueat; requiris
Cur tremat tellus, veniant et unde,
Quidque portendant pariter sub ima
Parte tumultus.'

Er versuchte denn auch, seinem ‚Mäcen' auf diese Fragen insoweit Antwort zu geben, als eben der Bildungsstand der Zeit erlaubte.[4]) Bezeichnend ist diese echt humanistische Form des geistigen Austausches zwischen den beiden Männern.

Dem sprachkundigen Domprediger wird auch die Autorschaft des ex-libris zuzuschreiben sein, durch das Lorenz Truchseß die von ihm erworbenen Bücher als sein Eigentum zu kenn-

1) l. c. 263 b. — 2) Cod. Mon. f. 229 b, 270.

3) Cod. Nor. f. 73 sqq. Vergl. Roth F. W. E., im Katholik 1898, Bd. 2, S. 249 ff.

4) Die betr. Gedichte nebst der kurzen Abhandlung ‚Friderici Nauseae Blancicampiani de praecipuo hujus anni post Christum natum 1528 apud Moguntiam terrae motu responsum' sind gedruckt bei Freher-Struve, Rer. Germanicar. Scriptores III. (Strasbs. 1717) p. 309 sqq.

zeichnen pflegte. Es enthält eine Reihe von Distichen, in denen das bezeichnete Buch zu dem Leser redet: Hierher hat mich Lorenz Truchseß von Pommersfelden gebracht, der Verehrer der Pallas, ein Mann von ausnehmender Frömmigkeit. Gleichfalls hat auch er, der Mainzer Kirche ruhmvoller Dekan, alle die übrigen Bücher gesammelt. Ebenso wie ehedem Dir, o Ptolemäus, Deine Bücherei, so war auch ihm die Bibliothek ein Gegenstand großer Sorge: damit immerdar dem ewigen Worte angehöre das Gemeinwesen und unversehrt die Religion erhalten bleibe unserem Lande.[1]) Mag nun auch der Vergleich mit den alexandrinischen Bücherschätzen allzusehr geschmeichelt sein, so hat Truchseß doch sicherlich eine sehr reichhaltige Bibliothek besessen. Überaus interessant ist das letzte Distichon des ex-libris. Demzufolge hat der Prälat aus bewußt apologetischer Tendenz seine Büchersammlung angelegt, wohl damit sie seinen federgewandten Freunden, den Nausea, Cochläus u. a., das Material liefere zur literarischen Polemik gegen diejenigen, welche die Einheit des Glaubens in Deutschland so sehr bedrohten. Wohl war der Dechant zu der Erkenntnis gelangt, daß die so gewaltige Dimensionen annehmende Bewegung der Geister nun nicht mehr durch Zwangsmaßregeln können zurückgehalten werden, daß vielmehr dieser geistige Kampf mit geistigen Waffen müsse ausgetragen werden. Er wollte nicht den müßigen Zuschauer spielen, sondern wenigstens in

---

1) Liber ad lectorem.

Huc me Laurencius de Pommersfelden / amator
Palladis / eximia vir pietate tulit.
Atque idem / Moguntine cum laude decanus
Ecclesie / reliquos contulit ille libros.
Haud serus / atque tibi ptolemee / libraria quondam
Magne illi cure Bibliotheca fuit /
Quo foret eterni semper respublica verbi
Religio et nostris inuiolata locis.
J. 5. 2. 8.
Annus captiuitatis decani L. T.
Flectere non potuit Laurenti corda decani
Albertus presul, non proba vota regens.

Darunter das Truchseß'sche Wappen. Die Mitteilung des ex-libris verdankt Verf. der Güte des Herrn Sekretärs der Hof- und Staatsbibliothek Dr. Ernst Freys in München.

der angegebenen Weise mittelbar an dem heißen Streite teilnehmen.

Dem ex-libris ist ein das Jahr 1528 ergebendes Chronostichon beigedruckt, welches an die schweren Schicksale erinnert, die dieses Jahr dem Prälaten gebracht. Wir wenden uns nun zur Erzählung dieser folgenschweren Ereignisse.

## Siebentes Kapitel.

### Der Konflikt zwischen dem Mainzer Kurfürsten Kardinal Albrecht von Brandenburg und dem Domdechanten Lorenz Truchseß. 1528—30.

Der lange und heftige Zwist[1]) zwischen dem Mainzer Kurfürsten und seinem Dechanten, der für das ganze weitere Leben des letzteren von so tiefgreifender Bedeutung werden sollte, kam infolge der sog. Packschen Händel zum Ausbruch. Wir werden uns daher mit den letztgenannten Vorgängen, so weit sie Kurmainz betreffen, in etwa beschäftigen müssen und zugleich auf einige bislang unbekannt gebliebene Tatsachen aufmerksam machen, die zur Beurteilung dieser Händel von Wichtigkeit sind.

Als Landgraf Philipp von Hessen gegen die Hochstifte Mainz, Würzburg und Bamberg die bekannten großen Rüstungen vorbereitete, angeblich um der Gefahr zu begegnen, die ihm durch das von Otto v. Pack erdichtete Bündnis der katholischen Fürsten drohe, erkannte Lorenz Truchseß sofort die Notwendigkeit, auf das Beginnen des Landgrafen mit größter Sorge zu achten. Er begab sich am 1. April 1528 als der Führer und Sprecher einer vom Domkapitel abgeordneten Deputation zum Kardinale, der gerade zu Steinheim a. Main residierte. Dort hielt der Dechant am folgenden Tage in einer Sitzung, der Albrecht mit seinen geistlichen und weltlichen Räten anwohnte, einen Vortrag, in welchem er das Folgende ausführte: Zwar sei es ein allgemeines ‚Gerücht und Geschrei, daß der Landgraf in großer Rüstung sei', und der geplante Kriegszug dem Mainzer Stifte gelten werde. Allein Redner könne dies aus vielen Gründen nicht glauben. Dem Landgrafen sei von Mainz aus zu solchem Tun keinerlei Anlaß gegeben worden: vom Mainzer Kurfürsten

1) Die folgende Erzählung gründet sich, sofern eine andere Quelle nicht angegeben ist, auf den Bericht des Dechanten in Cod. Nor. f. 416 sqq.

besitze Philipp ein Lehen im Werte von mehr denn 100000 Gulden. Auch sei er Mitglied des schwäbischen Bundes. Aus allen diesen Gründen sei den kursierenden Mären kein Glaube zu schenken; vielmehr erhofft Redner, ‚so der Landgraf einigerlei Forderung gegen den Kardinal von Mainz oder seiner kurfürstlichen Gnaden Stift habe oder zu haben vermeine, so würden seine fürstl. Gnaden ohne allen Zweifel in Betrachtung der Lehenschaft und Nachbarschaft zuvor dem Erzbischofe von Mainz samt einem hochwürdigen Kapitel daselbst deshalben ersuchen und freundlich darum schreiben lassen'. Wenn es sich aber also, wie die Märe anzeige, verhielte, so müsse allerdings ‚es eine andere Meinung haben', dann handele es sich ‚um ein gemachtes Spiel und viel anderes mehr'. Vielleicht seien die Gefahren so groß, daß es dem Kurfürsten nicht möglich sein werde, ‚ihnen allen Widerstand zu tun'. Bis der Bund zu Schwaben sich versammeln und Hilfe leisten möchte, ‚hätte schon Mainz das letzte Gericht'. Überhaupt habe ihm, so führte der Prälat weiter aus, ‚der Artikel in des Bundes Einung', demzufolge die Verbündeten erst dann Truppen zu senden hätten, wenn ein Angriff schon erfolgt sei, niemals gefallen. ‚Darum sei sein treuer Rat, man wolle die schweren Sachen nicht verachten', sondern Albrecht möge selbst, ‚in eigener Person, zu dem Landgrafen reiten, sich mit dem fürstlichen Oheim bereden, den Handel, inmaßen wie das Gerücht und Geschrei sei, ihm vorhalten; dann würden seine kurfürstlichen Gnaden der Wahrheit verständiget'. Erfahre aber der Erzbischof, daß Landgraf Philipp aus geheimen Ursachen das Mainzer Stift zu überziehen gedenke, so sei des Redners ‚ferneres Gutbedünken', daß Albrecht sich selbst ‚zu dem kaiserlichen Regiment gen Speyer und nachmals zu dem Pfalzgrafen verfüge, um Rat, Hilfe und Beistand sich bewerbe', und nicht etwa ‚viel Kosten mit Rüstung zur Gegenwehr' mache; denn solches sei ‚nicht fruchtlich, ersprießlich, hilflich und vielleicht ganz vergeblich'. Der Dechant drang mit diesen seinen Vorschlägen nicht durch. Etliche der Räte ‚wollten fechten', haben aber später, wie Truchseß ironisch bemerkt, ‚der Stiche nicht gehalten'. Hierüber war der Prälat sehr verdrossen.

Dieser gereizten Stimmung gab er in der Kapitelssitzung vom 25. April einen Ausdruck gegenüber den kurfürstlichen Räten Dr. Valentin von Tettleben und dem rheingauischen Vizedom Heinrich Brömser von Rüdesheim. ‚Es ist des Stiftes Mainz

Vermögen nicht, sich in große Rüstung zu begeben; mich gedeuchte viel besser, auch nützlicher für Land und Leute, man suchte sonst gebührliche Mittel und Wege, um sich mit dem Landgrafen zu vertragen und Frieden zu machen'. ‚Darneben habe ich noch gesagt: Hätten wir itzundt einen Erzbischof von geringem Adel, so würde jedermann die Schuld auf ein Domkapitel schieben und sagen: Hätte das Kapitel einen geborenen Fürsten zu einem Erzbischofe erwählet, so wären wir der schweren Lasten und der sorglichen Gefährlichkeiten entladen. Aber itzundt möge man sprechen: Wir haben einen hochgeborenen Fürsten, einen Kardinal und Primaten zum Erzbischof. Aber was ist uns damit beholfen? Wo ist unsere Hilfe, wo unsere Rettung?'

‚Auf solches Vorhalten', so erzählt der Dechant weiter, ‚ward mir geantwortet, der Erzbischof werde Hilfe über Hilfe haben, wenn er sich nur zehn oder zwölf Tage in Rüstung schicke und Gegenwehr vorbereite, damit das Stift nicht überrumpelt und überzogen werde. Darauf ich sagte: Das wolle Gott'. Als es nun galt, die Kosten für die Rüstungen aufzubringen, half der Dechant mit bestem Vermögen, daß die Klerisei der Stadt Mainz 5000 Gulden beisteuerte.

Als Gesandter des magdeburgischen Stiftes[1]) erschien um die Mitte des Monats Mai 1528 der Graf Gebhard von Mansfeld in Mainz und trug dem Kardinal im Beisein des Domkapitels folgende Bitten vor: Seine kurfürstlichen Gnaden möchten dem Landgrafen und dem ihm verbündeten Kurfürsten Johann von Sachsen die Versicherung geben, ‚des vermeinten Bündnisses unschuldig und nicht verwandt' zu sein. Sollte der Kardinal aber einem solchen Bunde angehören, so möge er erklären, daß er die beiden Fürsten nicht mit Krieg überziehen und ‚von dem Gottesworte treiben' wolle. Dann würden auch wohl der Landgraf und sein Verbündeter zu bewegen sein, Albrechts Stifte ‚unangegriffen zu lassen'. Es müsse aber wohl der Kardinal

1) Cod. Nor. f. 265. Die magdeburgischen Stände hatten auf einer Tagung zu Staßfurt beschlossen, sie würden dem Erzbischofe keine Kriegshilfe leisten, wenn er aufgrund des berüchtigten ‚Bündnisses' der Religion wegen mit Kursachsen einen Krieg beginnen werde. Vergl. Ehses St., Geschichte der Pack'schen Händel. Freiburg 1881 S. 57; Seckendorf V. L. a, Commentarius historicus . . . de Lutheranismo. Francofurti 1792, t. II. p. 97.

bereit sein, einen Teil der ‚merklichen Unkosten', die Sachsen und Hessen für ihre Rüstungen aufgewandt, zu tragen.

Albrecht gab dem magdeburgischen Gesandten eine Antwort, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig ließ. Er trage eines solchen Bezichtes wegen nicht geringes Befremden. Es könne von niemanden mit stichhaltigen Gründen dargetan werden, daß er mit anderen Kurfürsten oder sonstigen Herren geistlichen oder weltlichen Standes eine Einigung eingegangen zum Zwecke, die Fürsten von Sachsen und Hessen oder andere Anhänger der lutherischen Lehre zu vertreiben; dessen wisse er sich ganz frei und unschuldig. Im Weiteren berichtete der Kardinal, daß von ihm eine Gesandtschaft nach Kassel sei abgeordnet worden; der Landgraf aber habe es abgeschlagen, ‚die Mainzischen Räte in eigener Person zu hören.' Vielmehr sei durch fr. fürstlichen Gnaden Hofräte eine schriftliche Antwort erteilt worden, die sehr weitläufig und gewunden war, so daß sich Albrecht ‚aus solcher Antwort keines endlichen Friedens hätte versehen oder getrösten können'.[1])

Die Mainzer Rüstungen führten nicht zu kriegerischen Weiterungen. Um einem verderblichen Kriege vorzubeugen, überredeten die Kurfürsten von Trier und der Pfalz die Inhaber der bedrohten drei Hochstifte, trotz ihrer Unschuld an Philipp von Hessen die bekannten großen Summen als Entschädigung für dessen Rüstungen zu zahlen. Zwar mochte es eine kurze Zeit lang scheinen, als ob der Mainzer Kurfürst eine solche Vergewaltigung sich nicht wolle bieten lassen. Er war gesonnen, mit Hilfe des schwäbischen Bundes dem ‚unchristlichen, unerhörten, unbilligen, tyrannischen Vornehmen' [2]) des hessischen Fürsten entgegenzutreten. Zweifelsohne hätte Albrecht, wenn er festgeblieben wäre, einen entscheidenden Schlag gegen den beutegierigen Nachbarn ausführen können. Doch alsbald überkam ihn wieder die oft bewiesene Zaghaftigkeit. Im Vertrage von Hitzkirchen (11. Juni 1528) verstand sich der Kardinal zur Zahlung von 40 000 Gulden und verzichtete überdies bis zum Abschluß eines Religionsfriedens auf die Ausübung seiner bischöflichen Juris-

1) Cod. Nor. f. 268.

2) Ehses St., Gesch. d. Pack'schen Händel a. a. O. S. 96.

diktion in Hessen und Kursachsen; vorbehalten waren aber die an den Klerus zu zahlenden Zinsen und Renten. Als Pfand wurde dem Landgrafen der Flecken Gernsheim überwiesen.[1])

Während Albrecht in diesen Verhandlungen stand, waren der Domscholaster und der Kantor in seinem Gefolge. Diese aber hatten keinen Auftrag, von Kapitels wegen ‚etwas Endliches und Beschließliches zu handeln'. Auch hatte der Kardinal dem Dechanten die mündliche Zusage gegeben, ‚es werde auf dieses Mal nichts Endliches noch Ernstliches gehandelt noch bewilliget werden', wie, so fügt Truchseß bei, ‚auch billig geschehen wäre, darauf ich mich verlassen'.

Die Mainzer Domherrn waren daher sehr erstaunt, als die erzbischöflichen Räte Jörg Flach und Dr. Johann Furderer im Namen des Kurfürsten um Annahme und Siegelung des hessischen Vertrages baten (12. Juni).[2]) Truchseß war insbesondere darüber ungehalten, ‚daß Gernsheim wieder von dem Stifte Mainz kommen solle'. Dort besaß das Kapitel Zehnten, Renten und jährliche Gülten. Für das Erzstift aber handelte es sich um die Verpfändung ‚nicht eines geringen Meierhofes, sondern eines wohl nützlichen Städtleins, nebst Zoll, Herrlichkeit und Obrigkeit, wie auch einer Überfahrt über den Rhein'.[3]) Ferner mußte man Bedenken tragen, zu so wichtiger Sache die Zustimmung zu geben, da eine genügende Anzahl von Kanonikern nicht anwesend war. Alle diese Gründe trug der Domdechant, wohl nicht ohne Heftigkeit, vor und verlangte deren Aufnahme in das Protokoll. Er überließ dann seinen Mitkapitularen, die geneigt waren, auf das Ansinnen Albrechts einzugehen, des Kapitels Sigill und Sekret, ‚damit zu tun, was sie wollten'. Nachdem Truchseß den Kapitelsaal verlassen, bewilligten die Zurückgebliebenen den Vertrag. Der Prälat aber mochte in seinem Groll nicht

1) Die Stimmung, die in der Folge gegen den Landgrafen Philipp in Mainz herrschte, spiegelt ein Gedicht wieder, das sich in dem Nachlasse des Dechanten vorfindet; es beginnt mit dem Distichon:

Hasso puer didicit saturas mulgere capellas,
Mulget et exuggit templa sacrata senex . . .

und schließt mit dem Chronostichon:

EX CorIans CLerVM noCet eXeCrabILIs Hasso.
(1528).

2) Pr. 5, f. 80 sq. — 3) Cod. Nor. f. 424.

in Mainz bleiben, sondern begab sich nach seiner Kurie in Worms, ‚daß ihm der Unmut verginge'.

Einige Kapitulare ließen in der Folge ‚ein schriftliches, freundliches Erfordern' an ihn gelangen, ‚sich wieder nach Mainz zu verfügen'. Dahin kehrte er denn auch nach 14 Tagen zurück. Als er am 1. Juli 1528 sich wieder in der Kapitelsversammlung befand, wurde gemeldet, daß der Kardinal soeben angekommen sei, um sich zu Kapitel zu begeben. Truchseß ging samt den anderen Prälaten ‚nach löblicher Gewohnheit' dem Ankommenden entgegen, ‚sich keiner Ungnade versehend, da er sich in allweg unschuldig gewußt'. Und nun geschah das Unerhörte: ‚Da hat', so erzählt der Prälat emphatisch, ‚der Kardinal und Erzbischof mich seinen Domdechanten in eigener Person mit seinen selbst Händen' im Bereich ‚der geweihten und gefreiten Domkirche, in dem Kreuzgang gefänglich angenommen'. Der Kurfürst ließ den Gefangenen durch seine Diener hinwegführen und in ein sicheres Verwahr bringen.

Nach dieser aufregenden Szene begab sich Albrecht in den Kapitelsaal und suchte dort in ausführlicher Rede sein Vorgehen zu verteidigen.[1]) ‚Ein ehrwürdiges Domkapitel', so sprach er, ‚trage in frischem Gedächtnis, wie der Dechant vor ungefähr 11 Jahren ihn mit hochmütigen, stolzen Schmachworten angetastet'. Als nach seiner Rückkunft nach Mainz er in der Kathedrale seinen feierlichen Einzug gehalten, sei Truchseß gefragt worden, welches Responsorium zu singen sei; dieser habe ‚geantwortet: Ingressus Pilatus, denn er sei ein Narr, trage ein weißes Hemd an, gehe wie eine Nonne, mit anderen dergleichen Spottworten mehr'. Als weitere Beschwerde führte Albrecht an, daß er dem Dechanten ‚Land und Leute vertraut und befohlen, ihn zum Statthalter gemacht und sich alles Guten versehen habe'; aber dieser hätte zu seines Herrn ‚merklichem Schaden zu ganz unbekömmlicher und ungelegener Zeit die Statthalterei gekündigt'. Im ferneren wollte der Kardinal den Gefangenen als Gegner von Reformen kennzeichnen; denn als er begehrte, ‚die Geistlichen zu reformieren, hat der Dechant geantwortet, seine Gnaden sollen ihren Hof, Land und Leute regieren und reformieren und ihn mit seinen Pfaffen gewähren lassen'. Nach allem, was wir von

1) Pr. 5, 87 sqq.

der Reformtätigkeit des Dechanten wissen, hatte diese Antwort, die freilich eine bittere Ironie enthielt, durchaus nicht den Sinn, den Albrecht unterschob. Vollends rätselhaft ist die weitere Anschuldigung, die der Redner mit den mysteriösen Worten vortrug: ‚Der Dechant wisse auch noch wohl die Pfeile, damit der Herzog von Sachsen erschossen worden; was daraus zu vermuten sei, habe das Kapitel wohl zu erachten'. Bezüglich dieser Anklage, die übrigens in dem ganzen späteren Verfahren nicht wiederkehrte, vermögen wir keinerlei Erklärung zu geben. Um so verständlicher sind die folgenden Beschwerden. Truchseß habe Kapitelsbeschlüsse, die dem Erzbischofe ‚mochten zu gute kommen, im Kapitel umgekehret und wendig gemacht'; als das Kapitel den Vertrag anläßlich des Sickingen'schen Handels hätte unterzeichnen sollen, habe er das Siegel weggeworfen und sich ganz ungebührlich gehalten; ebenso auch ‚in dem jetzigen landgräflichen Vertrage', der doch nur abgeschlossen worden sei zur Wohlfahrt von Land und Leuten und um die Vergießung christlichen Blutes und einen Aufruhr im Reiche zu verhüten. ‚Das alles', so schloß der Redner, ‚habe er lange Zeit gnädiglich geduldet und Besserung verhofft, ja auch dem Dechanten viele Gnaden und Vorteile erzeigt und bewiesen, sonderlich mit Verschaffung etlicher tausend Gulden, die ihm seien verehret worden'. ‚Welches alles aber nicht geholfen; derhalben sei er bewogen worden, den Dechanten zu ergreifen und zu Gefängnis anzunehmen'. Der Kardinal erklärte nun noch und gab zu Prokokoll, daß er nicht gegen die Pakta gehandelt habe; denn Lorenz Truchseß sei nicht als Dechant, sondern als erzbischöflicher Rat und Diener gefangen genommen worden.

‚Darauf', so berichtet das Protokoll, ‚ist das Kapitel mit erschröcklichem Gemüte abgetreten'. In der folgenden Beratung beschlossen die Kapitulare, in Ansehung ‚solcher geschwinden und ungnädigen Handlung' den Kardinal untertänigst zu bitten, er möge den Dechanten frei geben und es zu einem ordentlichen Gerichtsverfahren kommen lassen; sie wollten den Gefangenen ersuchen, sich vor dem Kapitel oder einem anderen Gerichtshofe in aller Billigkeit zu stellen. Überdies erklärten die Kanoniker ihre Bereitwilligkeit, für den Prälaten Bürge und selbst Schuldner werden zu wollen. Als dem Erzbischofe diese Antwort mitge-

teilt wurde, entgegnete er, auch er werde sich recht verhalten; er habe noch allerlei mit dem Dombechanten zu reden.

Am folgenden Tage[1]) ließ das Kapitel durch eine Deputation, die in das Schloß gesandt wurde, seine Bitte aufs neue dem Kardinal vortragen. Die Kanoniker waren entschlossen, falls Albrecht ‚sich abermals ungnädig verhalte', alles das zu tun, was die im Jahre 1514 geschlossene Union verlangte, und zunächst die abwesenden Kollegen zur Beratung einzuladen. In den Verhandlungen zwischen Erzbischof und Kapitel reduzierten sich die von ersterem vorgetragenen Beschwerden auf den einen Hauptpunkt, die Handlungsweise des Dechanten bezüglich des Hitzkirchener Vertrages. Der Inhaftierte gab eine Erklärung ab, die nun nicht sehr wahrscheinlich klingt. Es sei ihm zu schmerzlich gewesen wahrzunehmen, wie der Kurfürst trotz aller tröstlichen Versprechungen schließlich vom schwäbischen Bunde und besonders vom Könige Ferdinand ‚so ganz und gar sei verlassen' und trotz seiner offenbaren Unschuld zu einem so beschwerlichen Vertrage beredet und gedrängt worden. ‚Aus Mitleiden und ganz getreuer Meinung habe er solches nicht sehen mögen, das Siegel dem Kapitel überantwortet und sich wegbegeben'.

Eine bewerkenswerte Kundgebung[2]) zu Gunsten des gefangenen Prälaten ging von dem kurfürstlichen Rate und Domherrn Dr. Valentin von Tettleben, dem späteren Bischof von Hildesheim, aus. Dieser ließ dem Kapitel mitteilen, daß er weder durch Wort noch durch Werk Anteil habe an dem ‚tätlichen Zugriffe, der dem frommen und ehrlichen Prälaten geschehen'. Zum Zeichen, daß er das Geschehene mißbillige, wolle er fürs erste den Hofdienst beim Kurfürsten einstellen und diesen bitten, ‚ihn für entschuldigt zu haben'. Die Kanoniker nahmen diese Erklärung um so bereitwilliger entgegen, als einige von ihnen aus dem Munde Albrechts selber gehört hatten, daß er ohne Wissen der Räte vorgegangen sei, in der Überzeugung, daß diese ihm widerraten hätten.

Der Dechant lag unterdessen in Ketten und wurde ‚härtiglich in Verhaft gehalten'. Vier kurfürstliche Diener waren seine Wächter. War schon diese Lage peinlich genug, so wurde sie

1) Pr. 5, 88. — 2) Pr. 5. 90.

noch drückender durch die Drohungen, die der Kardinal an den Gefangenen gelangen ließ: ‚er solle sich mit dem Kurfürsten vertragen, oder er würde eine andere Herberge bekommen'. Diese Situation, so meint Truchseß, hätte jeden Festen und Standhaftigen, auch wenn er an Leib und Kühnheit stärker und vermöglicher gewesen denn ein alter Pfaff', niedergedrückt. Unter dem Einflusse alles dessen unterzeichnete der Prälat endlich den Vertrag, den der Kurfürst hatte vorlegen lassen, ‚gedrungen und gezwungen' und nur ‚mit äußeren Gebärden'. Trotzdem aber wird er sich darüber klar gewesen sein, daß dieser Vertrag trotz seiner Anfechtbarkeit an und für sich Gültigkeit beanspruchen konnte.[1])

Durch diese Urkunde nun verpflichtete sich der Gefangene, binnen Jahresfrist auf die Dechantei zu Gunsten des Kapitels zu verzichten, nach Ausstellung einer Urfehde die Mainzer Lande zu verlassen und behufs sicherer Erfüllung des Vertrages drei Bürgen zu stellen. Die Domherrn Martin Truchseß von Pommersfelden, Lukas von Rosenau und Johann von Heldrit, sämtlich mit dem Dechanten verwandt, erklärten sich zur Leistung der Bürgschaft bereit. ‚Also', erzählt Truchseß, ‚wurde ich des Gefängnisses erlediget, daß Gott erbarm' (6. Juli 1528). Er verließ alsbald Mainz ‚aus Unmut'.

Das Domkapitel unterließ in der Folge nicht, ‚bei seinen kurfürstlichen Gnaden mit höchstem Fleiße aufs untertänigste' zu bitten, Albrecht möge ‚den Dechanten begnaden, die Verschreibung herausgeben, die Bürgen ledig erklären, Zorn und Ungnade fallen lassen'.[2]) Von Albrecht ließen sich aber nur ausweichende Antworten erlangen. Der Dombechant erschien noch einmal am 2. Dez. 1528 in der Mitte des Kapitels. Um sich nicht zu übergroßer Heftigkeit hinreißen zu lassen, hatte er sein Begehren schriftlich fixiert und verlas eine Rede, in der er seine Kollegen sehr nachdrücklich fragte, welche Bedeutung denn die Union von 1514 haben solle. Das Kapitel war von dem Ungestüm, mit

1) In seinen Papieren finden sich zwei verschiedene Gutachten: An juramentum metu extortum obliget jurantem? Consultatio pro et contra. Deciditur pro parte negativa. — Renunciatio beneficii per metum facta tenet, licet possit peti restitutio. (Cód. Nor. fol. 282 b sqq; 289 sq.)

2) Pr. 5, 110.

dem Lorenz Truchseß und seine Verwandten ihr Anliegen betrieben, peinlich berührt.

Der Domdechant hatte sich unterdessen mit einem Berichte[1]) über die ihm widerfahrenen Unbilden an den hl. Stuhl gewandt. Er erhielt in der Folge ein Breve des Papstes Clemens VII. vom 30. April 1529, in welchem ihm mitgeteilt wurde, daß der Papst den Bischof von Trient, Bernard Clesius, beauftragt habe, in der Streitsache zwischen dem Mainzer Erzbischofe und seinem Domdechanten Schiedsrichter zu sein. Für Lorenz Truchseß wurde in diesem Schriftstücke die Frist erstreckt, die ihm zur Verzichtleistung auf seine Prälatur war festgesetzt worden. Ob der Bischof von Trient in die betreffenden Verhandlungen wirklich eintrat, muß zweifelhaft erscheinen.

Inzwischen war ein anderer Vermittelungsversuch eingeleitet worden, von dem sich Truchseß viel versprach. Er hatte eine ausführliche Denkschrift über den schwebenden Konflikt ausgearbeitet und dieselbe den Kurfürsten von Trier und der Pfalz übersandt. Ludwig der Friedfertige und Richard von Greiffenklau waren gewillt, sich des Bedrängten anzunehmen. Indes hatte die Besprechung,[2]) die am 1. September 1529 zwischen Mainzischen, Trierschen und pfälzischen Räten zu Oppenheim stattfand, keine für Truchseß günstige Folgen. Es wurde verabredet, daß der Dechant seine Prälatur noch ein weiteres Jahr bekleiden dürfe, dann aber mit dem Kapitel sich bezüglich eines Nachfolgers einigen müsse. Es solle ferner der Prälat sich aus der Stadt Mainz und von der Umgebung des Kardinals soviel als möglich fernhalten. ‚So aber der Domdechant bei dem Erzbischofe in seinen Geschäften noch etwas anzutragen und zu werben hätte, mündlich oder schriftlich, so soll er es durch einen oder zwei seiner guten Freunde, die er jetztundt dazu benennen mag, an obberührten Erzbischof gelangen lassen; doch soll dieser Artikel mündlich abgeredet und nicht in den Vertrag gestellt werden'. Die beiden vermittelnden Kurfürsten versprechen noch, bei dem Mainzer Domstifte und dem Stifte zu Liebfrauen dahin wirken zu wollen, daß dem Prälaten ‚die fructus, so ihm als einem abwesenden

1) Cod. Nor. f. 332 b.

2) Die Akten über diese Verhandlungen befinden sich im Würzburger Kreisarchiv, Mainzer Korridor, Lade 602 Nr. 165.

Kanonikus gebühren, folgen und werden'. Truchseß ging auf diese Vorschläge ein, in der Hoffnung, seinen Vetter Martin Truchseß als Nachfolger in der Dechantei erhalten zu können. Doch scheiterte dieser sein Plan an dem Widerstande des Kapitels.

Die üble Stimmung des Kardinals Albrecht gegen Lorenz Truchseß hatte sich unterdessen in verschiedener Weise geäußert. Noch war die Frist, die dem Dechanten zur Resignation in dem ersten Vertrage gesetzt war, nicht verstrichen, als Albrecht schon die drei Bürgen an ihre Verbindlichkeit mahnen und in drei verschiedenen Schlössern inhaftieren ließ.[1]) Der Kurfürst ordnete ferner an, daß das in der Dechantei befindliche Eigentum des Exulierten inventarisiert und unter Siegel gelegt werden solle. Darauf veranlaßte Truchseß den Domherrn Valentin von Tettleben, in seinem Namen dem Kardinale folgende Bitten vorzutragen: Er möge sorgen, daß die Bücher, die in der Dechantei sich befänden, in ein trockenes Gemach verbracht würden, damit sie nicht verdürben. Wein und Getreide des Dechanten sollten, um nicht Schaden zu nehmen, verkauft und der Erlös beim Domkapitel hinterlegt werden. Ferner erbat sich Truchseß ‚Copie und Abschrift des ersten Vertrages samt der Urfehde, damit er wisse, was er verschrieben und was ihm derohalben zu tun und zu lassen gebühre'. Er begehrte außerdem ein freies, sicheres Geleite gen Aschaffenburg, damit er dort zur Kirche gehen und gleichzeitig mit den kurfürstlichen Räten unterhandeln könne. Schließlich möge Albrecht den Bürgen ihren Aufenthalt zu Mainz bei dem Domstifte anweisen, auch verstatten, daß ihnen mitgeteilt werde, der Domdechant sei durch Gottes Gnade noch frisch und gesund und wolle nichts unterlassen und sparen, damit sie bald erlediget würden.

Für alles das konnte Truchseß, wie es scheint, keine Zu-

1) Truchseß verfaßte gegen dieses Vorgehen des Kurfürsten ein weitläufiges Memorandum: ‚Anzuzeigen vnd clerlich darzutun, das dem Cardinall vnd Ertzbischoffen zu Meintz die wirdigen Edlen herren Martin Truchseß von Bommersfeldenn, Johann Heldrit vnd Lucas von Rosenawe, alle Dhombherrn zu Meintz, als Burgen des Erwirdigen vnd Edlen Herrn Lorentzen Truchses von Bommersfeldenn, Dhombdechants gemelts Ertzstiffts Meintz noch zur Zeit in krafft Burgschafft vnd verschreybung nit zu manen gepurt hab . . . gibt gedachter Herr Lorentz Dhombdechant die nachvolgende rechtmessige gegrundt Ursachen. Cod. Nor. f. 292—96.

sagen von Albrecht erhalten. Unter diesen Umständen war er denn auch sehr geneigt, einem Gerüchte Glauben zu schenken, das zu ihm drang: Einer Äußerung zufolge, die der Kardinal selber getan, habe dieser dem Könige Ferdinand, den Kurfürsten, dem kaiserlichen Regimente und dem Kammergerichte geschrieben, so vonseiten des Domdechanten eine Klage wegen seiner Gefangenschaft erhoben werde, so möge man selbigem keinen Glauben schenken, sondern überzeugt sein, daß der Erzbischof den Prälaten ‚aus redlicher Ursache in Haftung genommen'.[1]) Dieses Gerücht, das wohl der tatsächlichen Unterlagen entbehrt, hätte Truchseß mit weit größerer Vorsicht aufnehmen sollen.

Alles das wirkte aufs Nachteiligste zusammen und veranlaßte den Dechanten, nunmehr seine Zustimmung zu dem von Kurtrier und Kurpfalz vermittelten zweiten Vertrage zurückzuziehen. Er suchte diesen Schritt durch eine an den Pfalzgrafen gerichtete neue Denkschrift[2]) zu rechtfertigen. In dieser seiner ‚gründlichen und wahrhaftigen Anzeigung' glaubte Truchseß dargetan zu haben, ‚daß er ehrbarlich, redlich, fränklich und recht, wie denn einem frommen Biedermann und in Sonderheit einem ehrlichen, redlichen Prälaten, von Adel geboren, wohl ansteht, ziemt und gebührt, gehandelt habe'. ‚Es befindet sich auch aus oberzählter Handlung, daß ich Domdechant allein um deswillen und aus sonst gar keiner anderen Ursache, denn daß ich für mich den beteidingten Vertrag, so der Erzbischof ohne Wissen und Willen seines Domkapitels mit dem Hessen angenommen, nicht habe bewilligen, annehmen und versiegeln wollen, in meines gnädigen Herrn des Kardinals Ungnade gefallen bin, und daß ich darum von dem Kardinal unbilliger Weise allein aus neidischem

1) Cod. Nor. f. 273.

2) ‚Warhafftige, Rechtmessige grüntliche anzeigung mit einfuerung begangener vngeburlicher Handelungen des Ertzbischoffs zu Meintz gegen vnd wider mich seinen tumbdechant Lorenz Truchses von pommersfeldenn. Warumb ich Lorenz Truchses den ersten in meiner gefencknus in kethen bewilligten vertrag auch nachuolgendt nottel durch die Hochwirdigst und durchleuchtigst Hochgeboren Churfursten Trier vnd Pfaltz vf etlich durch mein Hern von Meintz seines gefallens gestellte artickel vnd mittel durch mich (doch mit vorgeender protestacion) hiuor bewilligt itzund inmaß wie die ernewert zu bewilligen, zu versiegeln, anzunemen vnd zu halten in recht nit schuldig sey'. Cod. Nor. f. 416—45.

und gehässigem Gemüte (— davon denn etwas Gutes nie entsprungen ist —) wider göttliche Satzungen, wider sein eigenes Gewissen und wider alle Ehrbar- und Billigkeit mit seinen selbst Händen, an geweihter Stätte, in der Domkirche zu Mainz bin gefänglich angenommen worden'. So schien denn jede Hoffnung auf eine friedliche Verständigung ausgeschlossen.

Angesichts der kirchlichen Lage in Deutschland war dieser Zwist zwischen dem Primaten des Reiches und seinem Dechanten unendlich zu bedauern; das empfanden alle Einsichtigen. So schrieb der Aschaffenburger Dominikaner Johannes Wirtenberger[1]) an Nausea bezüglich der zwischen den beiden hochgestellten Männern spielenden ‚Tragödie': ‚Gebe Gott, daß ein guter Mittler sich biete, der die Sache zu beider Zufriedenheit beilegt. Denn sonst werden wir den Gegnern zum Gespötte, da sie den Fall so auffassen und ausposaunen werden, als sei nicht Eifer für die Religion, sondern Ehrgeiz die Triebfeder'.[2]) Überaus peinlich war die Lage derjenigen, die gegen jede der streitenden Parteien Verpflichtungen hatten. Diese Schwierigkeit kennzeichnet Cochläus, wenn er an den Mainzer Dompredigер die Mahnung richtet, er möge sich nicht in den Zwist mischen, niemanden darüber etwas anvertrauen. Denn es gebe Ohrenbläser genug, die selbst ein gutes Wort schief auslegen und weiter tragen. Cochläus selber ist sehr bekümmert wegen dieser ‚Tragödie', doch hegt er die Hoffnung auf einen baldigen Frieden (10. Juli 1529).

Ein solcher sollte aber erst nach mehr denn Jahresfrist geschlossen werden. Truchseß hatte noch einmal alle Anstrengungen gemacht, um Recht zu erlangen.[4]) Ob seine Eingabe an Kaiser

1) Über ihn s. Paulus Nik., Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—63). Freiburg 1903. S. 216, 220, 225.

2) Epistolar. ad Nauseam l. X. l. c. p. 60. — 3) l c. p. 72 sq.

4) Wir entnehmen dies einem an Nausea gerichteten Briefe des Dr. Daniel Mauch, der im Gefolge des Kardinals Campeggio sich befand (4. Mai 1530): Rvdus et illustris Dñus Laurentius Truchses causam suam mihi Dño Cardinali nostro referendam commisit et me mire complexus est ex eo, quod illi meam fidem commendaris . . . Caeterum, si neque Dñus Laurentius ad jus pervenire nec Archiepiscopus ullam amicam conditionem offerre voluerit, persuasum habeo, nil boni inde futurum. Nam Dñus Laurentius, si Apostolica sedes ipsum neglexerit, appellabit Caesarem; si et ipse Caesar neglexerit, amici, quos aegre hactenus ille continuit, ipsum ulcisci conabuntur. Quicquid igitur huic

Karl V.[1]) einen Erfolg erzielte, konnte nicht festgestellt werden. Erfolgreich war dagegen Kardinal Campeggio, der endlich auf dem Augsburger Reichstage 1530 einen Vergleich zustande brachte. Der Legat bewog Truchseß, der wohl selber nach Augsburg gekommen war, zur Annahme einer Vergleichsurkunde,[2]) in welcher der Prälat bekannte, durch unzeitige Niederlegung der Statthalterschaft sowie durch sein Benehmen bei Siegelung des Vertrages mit Hessen der Ungnade des Mainzer Kurfürsten verfallen zu sein; er sei deswegen bereit, auf die Dechantei zu verzichten. Des Weiteren verspricht er, ‚dessen, was sich in dieser Sache begeben, nirgendwo zu gedenken, noch wegen der erlittenen Haft und Strafe je etwas zu erinnern oder vorzunehmen'. Albrecht[3]) seinerseits verpflichtete sich, an Lorenz Truchseß auf Lebenszeit eine Jahresrente von 300 Gulden zu zahlen; diese soll auf die Abgaben, welche von den Abteien St. Jakobsberg, Eberbach und Seligenstadt an den Erzbischof zu leisten sind, angewiesen werden. Daß der Kurfürst sich zu dieser Zahlung verstand, ist für die Beurteilung des ganzen Konfliktes ebenso wichtig als die immerhin milde Form der Urkunde. Noch einmal suchte Lorenz Truchseß die versprochene Resignation hinauszuschieben; das Domkapitel legte noch einmal zu seinen Gunsten Fürsprache bei Albrecht ein. Dieser aber antwortete, ‚es sei ihm unleidlich und dem Stifte schädlich, den Truchseß als Dechanten zu gedulden'. Das Domkapitel schritt hierauf (7. Dezember 1530) zu einer Neuwahl,[4]) die auf den Kapitularen Johann von Ehrenberg, Dompropst zu Speyer fiel. — Lorenz Truchseß sollte das ‚goldene' Mainz nicht mehr wiedersehen.

## Achtes Kapitel.

### Lebensabend und Tod des Lorenz Truchseß.

Nach seinem Scheiden aus Mainz hatte sich Lorenz Truchseß Würzburg als Wohnsitz ausersehen. Seine bisherige Stellung

causae pacique consulere potes, facias (Ep. ad Nauseam l c. p 95). Biographisches über Mauch siehe bei Falk im Katholik 1894, II, 27 ff; 1898. II, 45 ff.

1) Die Eingabe des Dechanten an den Kaiser s. Cod. Nor. f. 354 sq.

2) Die betr. Urkunde konnte trotz angestrengtester Nachforschungen nicht wiedergefunden werden. Wir sind deshalb auf die Angaben bei May, a. a. Bd. II, S. 76 f. angewiesen.

3) Pr. 5, 242. — 4) Pr. 5, 238 sq.

hatte ihm nur gestattet, zur Erfüllung der dringendsten mit seiner dortigen Präbende verknüpften Pflichten in die schöne Mainstadt zu reisen. So hatte er sich im Jahre 1519 zur Bischofswahl eingefunden. Nachdem Konrad von Thüngen gewählt worden war, hatte Truchseß die Bemerkung gemacht, in Mainz sei es angenehmer einen Bischof zu erwählen, denn dort erhalte jeder der Wähler nach geschehener Wahlhandlung ein Geschenk. Konrad von Thüngen ließ hierauf an jeden der Domherrn, der ihm seine Stimme gegeben, eine ‚Verehrung' von 50 Gulden auszahlen.[1])

Nachdem er sich in Würzburg niedergelassen, unterrichtete Lorenz Truchseß das Domkapitel über die ‚Irrungen, so sich zwischen dem gnädigen Herrn von Mainz und ihm begeben', indem er die beiden uns schon bekannten Denkschriften verlesen ließ. Die Würzburger Domherren gewannen den Eindruck, daß Truchseß nicht unbillig gehandelt und er ‚der Sachen nicht Unrecht habe'.[2]) Als er aber für seinen gleichfalls in Würzburg präbendierten Vetter Martin Truchseß Urlaub begehrte, weil dieser durch Kardinal Albrecht in Haft gehalten wurde, schlugen die Kanoniker diese Bitte ab, ‚obschon sie mit ihnen beiden Mitleid getragen'.[3])

Truchseß übernahm in der fränkischen Bischofsstadt das Amt eines Archidiakons für das Landkapitel Dettelbach.[4]) War schon dies ein Zeichen, daß er entschlossen war, seinen Lebensabend in Würzburg zu verbringen, so offenbarte er diese Absicht noch deutlicher, indem er im September 1531 sich im dortigen Dome seine Grabstätte bestimmte. Er versprach, dem Kapitel ‚ein köstlich vergüldetes Kreuz' zu schenken, und erhielt dafür die Erlaubnis am Altare der heiligen Petrus und Paulus neben Bernhard von Guttenberg sich seine Gruft wählen zu dürfen.[5])

Am Samstag nach Christi Himmelfahrt (11. Mai) 1532 ‚brachte Truchseß beim Kapitel an', er sei nun schon so lange Würzburgischer Domherr, daß er vermöge der Statuten Macht

1) Amrhein, Reihenfolge, a. a. O. S. 288.

2) Pr. W. a. f. 181. — 3) l. c. f. 183.

4) Archiv des histor. Vereins v. Unterfranken, Bd. 28 (Würzb. 1885). S. 134. Truchseß bewohnte in Würzburg die curia Conti, die sich an der Stelle des jetzigen bischöflichen Palais befand (Arch. f. Unterfranken Bd. 16 (1862) S. 202.

5) Pr. W. a. f. 206 b.

habe, Jubilar zu werden und Befreiung vom Chordienste zu erlangen. Nach all dem Herben aber, das er erlebt, fand es der Domherr ‚ungelegen', und ‚daß es sich nicht wohl schicken möge', das große Mahl, das ein Jubilar seinen Kollegen zu geben pflegte, zu veranstalten. Er erbot sich darum, ‚anstatt desselben etwas mehr an Geld zu geben, nämlich 120 Gulden für ein Kleinod an das Heiltum, jeder Person im Chore einen Ort (= ¼ Gulden) und dann 50 Gulden den gnädigen Herrn zur Steuer für ein Konvivium, das sie ihres Gefallens halten mögen'. Das Domkapitel ging auf diesen Vorschlag nicht ein; Truchseß nahm zwar den Bescheid ‚gutwillig' an, schob aber zunächst sein Jubiläum hinaus.[1]) Dieser Vorgang interessiert besonders um deswillen, weil er bezeichnend ist für die Stimmung, in der Truchseß diese ersten Jahre seiner Verbannung von Mainz verbrachte. Über diesen Punkt besitzen wir indeß noch eine Reihe anderer origineller Nachrichten.

Auf einem Blatte der Truchseß'schen Papiere findet sich ein krauses Gewirre von Linien und Strichen; dazu hat die Hand des Domherrn die Worte gesetzt: Sic meus est animus.[2]) Es erscheint begreiflich, daß nach seinen bitteren Erlebnissen des alten Mannes geistige Verfassung häufig so verstört und verwirrt war, als diese unbeholfene graphische Darstellung wiederzugeben sucht. Aus einem umfassenden Wirkungskreise, einer fürstlichen Stellung am Primatialsitze des Reiches war er verdrängt, unschuldig, wie er immer beteuert, in das Exil getrieben; sein Dasein ‚war förmlich aus den Angeln gehoben'.[3]) Mitleid mit sich selbst, Mitleid mit seiner in ihrer Ehre so schwer gekränkten Familie und tiefer Groll gegen den Mainzer Kurfürsten war die Grundstimmung seiner Seele in dieser Zeit.

Aus dem Kreise seiner humanistischen Freunde gingen ihm mancherlei poetische Elaborate[4]) zu, die ihn zu trösten bestimmt

---

1) l. c. f. 215.

2) Eine Abbildung s. in Schneider, Frdr., Von den Denkmälern des Mainzer Domes, Heft 2. (Ein Inschrift-Denkmal des Mainzer Domdechanten L. Truchseß im Domkreuzgang) (1903) S. 10.

3) Schneider, a. a. O. S. 10.

4) Cod. Nor. f. 479: Reuerendus . . . dominus Laur. Tr. suam indignam sic execratur captiuitatem elegiace in Albertum Marchionem.

waren. Hier wird er mit allen unschuldig Verfolgten verglichen, mit Abel und David, mit Sokrates und Cicero. Oder es wird die Unbeständigkeit des Glückes behandelt, der auch Truchseß zum Opfer gefallen. Alle diese dichterischen Betrachtungen waren wenig dazu angetan, mildere Gefühle gegen seinen Bedrücker in dem Verbannten zu erwecken. Seinem Grimme gegen den Kardinal, den ‚Tyrannen', und seiner Zuversicht, daß diesen die gerechte Strafe ereilen werden, ‚daß zu Schanden werden die Übermütigen, die ihm Übles zugefügt ohne Ursache', gab er in merkwürdiger Weise Ausdruck. Wir meinen die prächtigen Medaillen, die er durch einen ersten Künstler — ein hervorragender Kenner ist geneigt, sie dem großen Meister deutscher Renaissance Peter Flötner zuzuschreiben — herstellen ließ. Diese Stücke zeigen den Domherrn in Brustbild: volles Antlitz mit einem auf Willensstärke deutenden kräftig entwickelten Kinne und stark gekrümmter Nase. Er trägt das Domherrnbirett, die Brust ist mit kleidsamer Pelzschaube bedeckt. Die Inschriften nun, die Truchseß auf diesen Medaillen anbringen ließ, reden die gekennzeichnete deutliche Sprache, die eines Kommentares nicht bedarf.[1])

---

f. 480 sq. Fortunam nulla virtutis ratione habita eque in bonos et malos dominari, solam autem virtutem esse insuperabilem. Carmen ad Dom. Laur. Tr. in Albertum.

f. 303 sq. Stirpis Bommersfeldensium ut nobilis ita inter Germanos vetustissime pro Dño L. Tr., sancte Maguntinensis Ecclesie Decano in captiuitate indigne detento Elegia. Dieses letztere carmen ist gedruckt in Riederer J. B, Nachrichten zur Kirchen-Gelehrten- und Büchergeschichte. Bd. 1. (Altdorf 1763) S. 348 ff.

1) E. Lange Konr., Peter Flötner. Berlin 1897 S. 115. Daselbst auch Tafel V die Abbildung einer dieser Medaillen. Es existieren 4 verschiedene Exemplare in Sammlungen zu Würzburg und Mainz:

1 Medaille ohne Jahr. Porträt von rechter Seite. Schrift: LAV: TRV: = DECA: MAGVNT. Am Rand ein dünner Blätterkranz.

Kehrseite: MICHI . HODIE . CRAS . TIBI. In der oberen Hälfte des durch eine wagrechte Linie geteilten Feldes ist eine Sanduhr angebracht, in der unteren ein Schild mit dem Truchseß'schen Wappen.

2. Medaille 1530. Brustbild wie Nr. 1, jedoch größer. Schrift: LAVRENT: TRVCHSES . A . BOMERSFELDEN . DECANVS . ECLIE. MACVNT. M.DXXX.

Kf. IN TEMPORE . APERIETVR . LIBER . ISTE. Ein mit Spangen verschlossenes Buch, aus dem an Streifen 6 Siegelkapseln hängen, trägt die Aufschrift: IVRAMEN/TVM / VNIO. Auf beiden Seiten der Medaille am Rand ein dünner Blätterkranz.

Aber es liegen auch Dokumente vor, die bekunden, wie der Domherr allmählich es lernte, in sein herbes Schicksal sich zu fügen. Dieselbe Handschrift enthält eine Reihe von Sinnsprüchen, die er zumal niedergeschrieben; sie sind aber offenbar nach und nach entstanden und erscheinen hier gesammelt. In einzelnen dieser Sentenzen wird auf das Trügerische alles Irdischen und Menschlichen hingewiesen:

Vir videas, quid tu facias, dum magnus haberis,
Et videas, ne forte ruas dum stare videris.

In fragili numquam tibi sit fiducia mundo:
Non homo, sed solus dat bona cuncta Deus.

Passibus ambiguis fortuna volubilis errat
Et manet in nullo certa semper loco.

Non cadere adversis, modice gaudere secundis.
Haec duo servandis optima rebus habes.

Darunter steht ein Satz, dessen Wahrheit Truchseß nur zu sehr erfahren hat:

Unitas firma,
Dissolutio debilis.

---

3. Medaille 1530. Vorderseite genau wie bei Nr. 2. Rf. PERICVLVM . IN FALSIS . FRATRIBVS. (2 Kor. 11, 26) zwischen zwei dünnen Blätterkränzen. Im Feld eine rechteckige Schrifttafel mit dem Spruche: CONFVNDANTVR . / SVPERE(!) J. QVIA . / INIVSTE . INIQVITATEM / FECERVNT IN. ME. (Ps. 118, 78). Über der Tafel eine Sanduhr, und darüber im Halbkreis MICHI . HODIE . CRAS . TIBI. Unter der Tafel zwei liegende Schilde, der rechte größere mit dem Truchseß'schen Wappen, der linke mit einem Ornament ausgefüllt.

4. Medaille ohne Jahr. Brustbild wie bei Nr. 2 u. 3. INIVRIAM . PACIENTIBVS . FACIT . IVDICIVM.

Rf. PER . BEN . SERVIR . MESSO . IN . CRVCE. In einem mit zwei Henkeln versehenen Korb (in Erinnerung an 2 Kor. 11, 33?) ist an der inneren Wandung ein Schriftband: FVRORE . TYRANNI; darunter liegt eine Kugel mit zwei Ketten; an deren über dem Korbe heraushängenden Enden sind Fußschellen befestigt. Unter dem Korbe die Worte: SIC . VOLO . SIC . IVBEO. Weiteres über diese Medaillen s. im Arch. f. Unterfranken, Bd. 9. S. 23 ff. Heräus, Bildnisse der regierenden Fürsten und berühmter Männer (Wien 1828) Tafel 1 Nr. 37; Würdtwein, Mainzer Münzen (Mannheim 1769 Nr, 576. Für die numismatische Beschreibung dieser Münzen ist Verf. Herrn Fabrikanten St. Lockner in Würzburg zu herzlichem Danke verpflichtet.

Unbequeme Äußerungen der Teilnahme soll die Mahnung abwenden:

Pensa di te: poca di me dirai.

Andere Sätze aber zeigen, wie der Schreiber in seinem schweren Grame den Blick nach oben gewandt und übernatürlichen Trost gesucht hat:

Aegrotans speravi,
Sperans oravi,
Orans vovi,
Votum persolvi.

und

Ut me destituant onerosae commoda terrae,
Porrige Christe mihi tuque Maria manum.

Damit ist das Charakteristische aus diesen Aufzeichnungen [1]) hinreichend gekennzeichnet; ‚sind diese auch', so urteilt der Herausgeber dieser metrischen Erzeugnisse, Frdr. Schneider,[2]) ‚zum Teil von nicht ganz einwandfreier Latinität und Metrik, so bekunden sie immerhin eine tiefe seelische Empfindung und das Streben nach einer geläuterten Formgebung'. Sie zeigen, wie der Tiefgekränkte um die Wiedererlangung des seelischen Gleichgewichtes gerungen und dieses wohl auch endlich erlangt hat.

Über seinem Kummer vergaß Truchseß nicht die Beschäftigung mit der Literatur und die Aufmerksamkeit auf die Vorgänge in Kirche und Staat. Immer wieder spornte er seine Freunde an, der Widerlegung der von den Neuerern vorgetragenen Irrtümer alle Sorge zu widmen. ‚Wenn wir', so schrieb er einmal an Cochläus,[3]) ‚zu allem schweigen, wird die Sache immer schlimmer werden'. Aus Erwägungen dieser Art sandte er im Herbste 1532 die Streitschrift des J. Bugenhagen ‚Widder die Kelchdieb' an Cochläus.[4]) Er beabsichtigte auch, die von dem verdienten Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen hinterlassene Schrift gegen die Augsburger Konfession drucken zu lassen. Durch welche Umstände die Drucklegung dieses Büchleins verhindert wurde, ist nicht bekannt geworden.[5]) Cochläus versäumte

1) Sie stehen in Cod. W. Bl. 1. — 2) a. a. O. S. 8.
3) Riederer, a. a. O. S. 340.
4) Riederer, a. a. O. S. 339.
5) Paulus N., Der Augustiner Barthol. Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. Freiburg 1893 S. 125.

nicht, seinen Würzburger Gönner in diesen Gesinnungen zu bestärken. Er mahnte ihn, die Muße, die er infolge seiner Widerwärtigkeiten erlangt, zum Schutze der Religion und des Glaubens zu benützen. Gott habe ihm die Mühen und Sorgen der früheren Stellung genommen; er möge nun den Reichtum, den er besitze, dazu verwenden, um den Armen und der durch die Häresie so gefährdeten Religion zu helfen. Soviele geistige und materielle Güter seien ihm verliehen, für die er Rechenschaft schulde. Den Armen geben, gottesdienstliche Stiftungen machen, Bauten aufführen, das alles seien gewiß schöne Ziele, denen Truchseß mit Recht nachgestrebt habe. Vorzüglicher aber sei es, die apologetische Schriftstellerei zu unterstützen; denn wenn der Glaube zu Falle komme, dann stürzten mit ihm auch alle die frommen Stiftungen, deren die Kirche schon genug besitze.[1])

Cochläus war es auch, der dem Würzburger Domherrn den bekannten Konvertiten Georg Wizel empfahl. ‚Ich halte es', so schrieb er am 27. Dezember 1532 seinem Gönner, ‚für ein außerordentlich gutes Werk, einen solchen Mann den Häretikern zum Trutz, der Kirche zur Ehre und zur Verteidigung zu unterstützen. Er ist gelehrt und arbeitsam, besitzt Sprachkenntnisse und könnte den Gegnern viel zu schaffen machen, wenn er einen Mäcen wie Ew. Gnaden besäße'.[2]) Auch Nausea bemühte sich bei Truchseß, um dessen Wohlwollen dem vielversprechenden Konvertiten zuzuwenden.[3]) Es kam denn auch eine Korrespondenz zwischen dem Würzburger Domherrn und Georg Wizel zustande; wie es scheint, hat Truchseß die Druckkosten für Wizels Schrift ‚Confutatio calumniosissimae responsionis Justi Jonae una cum assertione bonorum operum. Lipsiae 1533' gezahlt.[4])

Freundschaftlichen Umgang pflegte Lorenz Truchseß zu Würzburg besonders mit dem als Prediger und Kontroversisten bedeutenden Weihbischof Augustin Marius (Mayer).[5]) Dieser

1) Riederer, a. a. O. S. 340 f. — 2) Riederer, a. a. O. S. 345.

3) Ep. ad Nauseam l. c. p. 112; 118.

4) Georgii Wicelii Epistolarum libri IV. Lipsiae 1537 X. 4. vergl. Bl. O o 3.

5) Über ihn s. Reininger N., Die Weihbischöfe von Würzburg (Würzb. 1865) S. 111 ff; vergl. Ep. ad Nauseam p. 93, wo Marius am 2. März 1530 dem Mainzer Domprediger schreibt: Patrono illo, quo tu istic usus

widmete seinem Gönner eine Abhandlung über den Uhu als Schicksalsvogel.[1]) Er schließt den Traktat über die Bedeutung des Bubo mit folgenden an Truchseß gerichteten artigen Versen:

„. . . Scio, te minime terret gemibunda futuri
Vox, praesaga mali, nec movet intrepidum.
Non est allator damni, sed sentit adesse,
Adfore, quod meruit, vita maligna puta.
Pectora concutiat, sibi culpae conscius est qui
Te nihil innocuum concutit, hocce scio.'

Als Erinnerung an ein Tischgespräch, das er mit Truchseß über die Prädestination geführt, eignete der Weihbischof diesem eine Abhandlung über jenen schwierigen Gegenstand zu.[2])

Auch noch in der Würzburger Zeit beschäftigte sich Truchseß eifrig mit Politik. Aus diesem Gebiete seiner geistigen Betätigung sind nur spärliche, aber immerhin wertvolle Nachrichten überliefert, nämlich einige Urteile des Domherrn über Zeitereignisse und Persönlichkeiten, die von einem anonymen Trier'schen Zeitgenossen hochgeschätzt und aufgezeichnet wurden.[3]) In einem dieser Zitate äußert sich Truchseß über die günstigen Umstände, die den protestierenden Ständen des Reiches zu Hilfe gekommen seien; diesen hätten ‚die Türken und Zapolya von Ungarn, der knechtische Diener der Türken, gute Dienste geleistet, nicht ohne große Vergünstigung der katholischen Herzoge von Bayern, die sich gar vor offenen Landständen der Verbindung mit den Lutherischen und den Türken gegen das Haus Österreich berühmten und höchlich erfreuten'.[4]) Der so unzuverlässige und intrigante bayerische Kanzler Leonhard Eck war ihm besonders verhaßt. — ‚Böse Gethaten', so schrieb er, ‚hat insonders der bayerische Eck auf seinem Gewissen, ein Ursächer grossen Verrates, daß es nicht zu be-

es multum, ego hic utor plurimum. Nil homine candidius, nil clarius, nil amicicius.'

1) Den genauen Titel s. bei Reininger S. 150.

2) A. a. O. S. 154 ff.

3) In dem Kodex Trierer Sachen und Briefschaften der Xantener Stiftsbibliothek. Verf. bemühte sich, die Handschrift einzusehen, erfuhr aber, daß diese in Xanten nicht mehr vorhanden ist. Es können deswegen hier nur die Zitate geboten werden, die Janssen in seine Gesch. des deutschen Volkes aufgenommen hat.

4) Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes Bd. III [18] (Freib. 1899) S. 264.

schreiben ist. Was er gekonnt, hat er Handsalben genommen und alle Welt in einander verhetzt, hie zum blutigen Krieg geraten wider die protestierenden Stände und dann hinwiederum hinter dem Rücken mit selbigen Ständen sich verbündet und ihnen in die Ohren geblasen, der Kaiser wollt gegen sie Gewalt anrichten und keins der Versprechungen halten, die er ihnen gegeben hätte.'[1]) Truchseß freute sich herzlich, daß der Regensburger Reichstag ‚wenn auch ohne alle Fröhlichkeit', eine ‚Türkenhilfe' bewilligte; ‚denn ansonst wäre gar keine oder nur wenig Hilfe gegen den grausamen Erbfeind christlichen Namens geleistet, da doch jetzund, wenn auch weit nicht so viel als bewilligt, ein stattlich Heer im Felde erschien'.[2]) Bei der Eigenart und Bedeutung des Mitgeteilten bleibt es sehr zu bedauern, daß von den politischen Meinungen des Würzburger Domherrn nicht mehr überkommen ist.

In Mainz wurde Lorenz Truchseß bereits am 18. Juni 1532 zur Feier seines Jubiläums zugelassen.[3]) Die Umstände gestatteten dem Jubilare nicht, persönlich an der Feier teilzunehmen, aber seine Mitkapitulare gestalteten den Tag zu einem glänzenden Feste, über das wir einen detaillierten Bericht besitzen.[4]) Der Hochaltar war geziert wie am Feste Trinitatis; unter dem Hochamte, das Sebastian von Heusenstamm, der spätere Erzbischof, unter Assistenz der Kanoniker Diether von Wertorff und Wilhelm von Bicken hielt, wurde feierlich die Orgel gespielt. Am Opfergange beteiligten sich unter Vorantritt der Domstäbler der Weihbischof Johannes Monster, der Scholaster Dietrich Zobel von Giebelstatt, die Kapitulare, der Statthalter, der Walbott, die Prälaten der Mainzer Stifter und die Domvikare. Gegen Schluß des Gottesdienstes wurden den Anwesenden bis herab zu den Glöcknersknechten im Namen des Jubilars als Distribution gereicht je ein Schreckenberger (Mainzer Münze im Werte von 4 Albus), ein großes Brot und ein Viertel Wein. Die Sakristeidiener, die Chorsänger und die Stäbler erhielten je ein Viertel Wein und 2 Batzen, die anwesenden Chorschüler je einen halben Albus und ein Brot. In der dem Truchseß gehörenden Kurie

1) A. a. O. S. 285.

2) A. a. O. S. 281 f. — 3) Pr. 5, 361.

4) Im liber sacristiae der Kathedralkirche, einer Handschrift des 16. Jahrhunderts im Besitz der Mainzer Seminarbibliothek. f. 167.

‚zum Stecken' ward ein Festmahl abgehalten, zu dem reichliche Einladungen ergangen waren.

Als sechs Jahre später Martin Truchseß von Pommersfelden sein Jubiläum beging (26. August 1538), benützte Kardinal Albrecht diese Gelegenheit zu einem Akte der Versöhnlichkeit gegenüber der Truchseß'schen Familie. Er erschien in Begleitung seines Neffen Johann Albrecht, des späteren Administrators von Magdeburg, im hohen Chore; als der Jubilar eintrat, ging ihm der Erzbischof entgegen, um ihm die Hand zu reichen und seine Glückwünsche auszusprechen.[1]) Lorenz Truchseß wird denn auch mit großer Genugtuung von diesem Vorgang Notiz genommen haben. Zu einer formellen Aussöhnung zwischen dem Mainzer Kurfürsten und Lorenz Truchseß kam es nicht. Lehrreich ist die Wahrnehmung, daß der Verbannte fast bis zu seinem Lebensende Nachrichten über die finanziellen Kalamitäten Albrechts mit großem Interesse sammelt; er hat einen Korrespondenten in Nürnberg, der ihm berichtet, welche Pretiosen und Kleinodien der Kurfürst dorthin zum Verkaufen oder Einschmelzen gesandt hat.[2])

Noch eines Zweiges der Tätigkeit unseres Kanonikers bleibt zu gedenken, seiner Sorge für sein väterliches Gut Reichmannsdorf. Dort ließ er die Kirche restaurieren und erweitern und eine Gruftkapelle erbauen. Dahin stiftete er auch seine große Sammlung von Reliquien und erwirkte vom hl. Stuhl die Erlaubnis, diese zur öffentlichen Verehrung ausstellen zu dürfen; ebenso sorgte er, daß für das St. Sebastianusfest, das Patronsfest der Kirche, eine theophorische Prozession gestattet wurde. In seinem Testamente befahl er dem Fürstbischof von Würzburg und dessen Nachfolgern dringend an, daß nach Reichmannsdorf stets ein Pfarrer verordnet werde, der der alten christlichen allgemeinen katholischen Religion angehöre und sich ‚mit Zeremonien, Belesung der hl. Messe und sonstigen, wie sich gebühret, verhalte'. ‚Sonderlich aber soll ein jeder, ehe er berührte Pfarrei

1) Liber sacristiae l. c. p. 170.

2) S. Cod. Nor. f. 474 sqq; die betr. Briefe sind bereits gedruckt in den ‚Mitteilungen aus dem germanischen Nationalmuseum' 2. Band. (Nürnberg 1888) S. 127.

bezieht, zu Würzburg ordentlicher Weise examiniert werden'.[1]) Das Testament des Domherrn ist leider nicht vollständig erhalten. Wir wissen nur noch, daß er der Stadt Würzburg zu einem gemeinnützigen Zwecke, nämlich zur Anlegung eines Mainkai's 200 Gulden letztwillig überwiesen hat.[2])

Aus den uns schon bekannten Gründen hatte Truchseß lange gezögert, sein Jubiläum als Würzburger Domherr zu feiern; die weiteren Verhandlungen, die er hierüber mit dem Kapitel pflog, führten zu keinem Resultate. Endlich zeigte er am 14. April 1537 den Kanonikern an, ‚er wolle sich mit dem Jubiläo wie andere hievor halten und kein Gezänke machen'.[3]) Das Jubiläum wurde denn auch am 4. September dieses Jahres unter Beteiligung des ganzen Stadtklerus gefeiert. Augustinus Marius hielt dem Gönner die Festpredigt. Aus dieser interessieren uns zumeist die Ausführungen, die der Persönlichkeit des Jubilars gewidmet sind.

Der Redner[4]) berührte kurz, wie Truchseß zunächst Kanonikus und Kustos zu Worms geworden, wie er zu Mainz die Würde des Scholasters erlangt habe und dann durch 18 Jahre Dechant des Metropolitankapitels gewesen sei. Gegen alle Gelehrten habe er sich als freigebiger Mäcen erwiesen, sorgfältig über die Rechte und Privilegien seiner Domkirche gewacht. Wenn Truchseß nicht im Bauernaufstande soviel Starkmut und Beredsamkeit gezeigt hätte, wäre Mainz der Anarchie verfallen. Zum Schlusse richtete der Prediger an den Domdechanten Johannes von Guttenberg die Aufforderung, dem Jubilare den Ehrenkranz aufzusetzen, und sprach den Wunsch aus, daß Truchseß nicht eher von den unerbittlichen Parzen dahingerafft werde, als er die Jahre Nestors erreicht habe.

Der Umfang seiner Pflichten war nunmehr für den Greis ein

---

1) Haas, Gesch. des Slavenlandes a. a. O. Bd. 2, Seite 102; Archiv f. Unterfranken, a. a. O. Bd. 28, S. 134 f.

2) Göbl S., Einrichtungen für Mainschiffahrt in Alt-Würzburg. Vortrag gehalten am 11. Januar 1902. Sep. abdr. Sp. 3.

3) Pr. W. a. f. 267b.

4) Augustini Marii De merito et praemio oratio pro conferendo Jubilaeo in Herbipolensi cathedrali Ecclesia amplissimo viro et domino Laurentio Truchses . . . habita. Lipsiae 1538.

sehr enger geworden. Seine Tage neigten sich dem Ende zu; ein friedliches Ende war ihm beschieden. Am 20. Dezember 1543 begab er sich aus der Kapitelssitzung nach Hause und setzte sich dort mit einem Buche nieder; zur selben Stunde starb er jählings. Der Schreiber des Würzburger Kapitelsprotokolles, dem wir die Nachricht verdanken, fügte dieser die Worte an: Der allmächtige Gott sei der Seele gnädig und barmherzig. Amen.[1])

Der Tote wurde an der Stelle in der Würzburger Kathedrale, die er bestimmt hatte, beigesetzt. Er hatte zu Lebzeiten eine Bronzeplatte anfertigen lassen, die seine Gruft bedecken sollte. Die außerordentlich schlichte Platte wird durch eine Schrifttafel in zwei Teile zerlegt. Auf der Tafel steht die Inschrift: Laurentius Truchsess a Bommersfelden, Wormaciensis custos, Maguntinensis et Herbipolensis ecclesiarum canonicus jubilaris. Hoc vivus sibi monumentum fieri fecit, quo nunc corpore conditur. Vixit annis LXX, mensibus IV, diebus XII. Die Umschrift gibt das Totesdatum falsch an: Moritur anno Domini MDXCVIII, XX. mensis Octobris, Ossa ejus sub hoc saxo requiescunt pie in Deo.[2]) Jetzt ist die Grabplatte an der Wand des nördlichen Seitenschiffes stehend befestigt.

Auch in Worms wurde dem Toten ein nicht mehr erhaltenes Monument errichtet, dessen Inschrift lautete:[3])

Rev. et nobili viro dn. Laurentio Truchses de Bommersfeldt, hujus Custodi, Mogunt. et Herbipolens. Eccles. can. Jubilario per varia fortunae ludibria exercito amici posuerunt monumentum. Moritur Herbipoli A. 1543. 20 Dec. et ibidem sepulturae traditur. C. A. D. vivat. Im Wormser Dome bewahrt man als Erinnerung an den ehemaligen Kustos noch eine in spätgotischen einfachen Formen ausgeführte, vergoldete Monstranz mit den Heiligen Laurentius und Stephanus. Am Fuße befindet sich das Truchseß'sche Wappen, über demselben die Jahreszahl 1528, darunter die Schrift: LAVRENCI . TRUCHSES . DECANUS . MAGVNT.[4])

---

1) Pr. W. b. f. 150.

2) Eine Abbildung s. in Salver J. O., Proben des hohen Teutschen Reichs-Adels, Wirzburg 1775 S. 323.

3) Archiv f. Hessische Geschichte. Bd. 8 (Darmstadt 1856) S. 297.

4) Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen. Kreis Worms, hrsg. v. E. Wörner, (Darmstadt 1887) S. 203.

In der Umgebung des Domes zu Mainz wurden vor einigen Jahren die Trümmer einer Inschrift gefunden, die zum größeren Teile rekonstruiert und mit einer Aufzeichnung in den Truchseß'schen Papieren [1]) identifiziert werden konnte. Sie ergab die Verse:

Pone simultates, iram et per jurgia nullas
Intestina move lites: concordia regnat,

und gehört der Schriftbildung nach dem Beginne des 16. Jahrhunderts an. Die Inschrift war wohl auf einem Kaminsturz innerhalb der ehemaligen Kapitelsräume angebracht und ist wahrscheinlich von Lorenz Truchseß verfaßt. Hatte doch auch dieser nur allzusehr Veranlassung, die in dem Distichon ausgedrückte Mahnung auszusprechen. Es dürfen daher diese Inschriftreste, die nunmehr durch die Fürsorge des Herrn Prälaten Dr. Friedrich Schneider sorgfältig zusammengefügt und im Kreuzgang aufgestellt sind, als die einzige Erinnerung an Lorenz Truchseß von Pommersfelden im Dome zu Mainz angesprochen werden.

Bei der jüngst mit bemerkenswertem Erfolg durchgeführten Restauration des kurfürstlichen Schlosses kamen entsprechend der ursprünglichen Anlage 42 neugefertigte Büsten von hervorragenden (zumeist Mainzer) Persönlichkeiten wiederum zur Aufstellung, darunter auch die des Lorenz Truchseß. Als Unterlage zu dem Porträt der Büste haben die uns schon bekannten Medaillen gedient. Das Bildwerk, eine treffliche Leistung, ist neben der Büste des Kardinals Albrecht im ersten Obergeschoß des südöstlichen Erkers aufgestellt. —

Um ein Charakterbild zeichnen zu können, das der geschichtlichen Erscheinung des Mainzer Domdechanten vollauf gerecht zu werden beanspruchte, müßten wir über den Menschen Truchseß erheblich mehr Dokumente besitzen als tatsächlich vorliegen. Wie mißlich es ist, auf Grund ungenügenden Quellenmateriales Charakteristiken zu konstruieren, hat Jakob May, der Biograph des Kardinals Albrecht,[2]) gezeigt, der das folgende Urteil über Lorenz

1) Cod. W. f. 1.

2) A. a. O. Bd. 2, S. 73. Eine Auseinandersetzung mit der Charakteristik des Truchseß, die in dem Werke von Gredy, Kardinal-Erzbischof Albrecht II. von Brandenburg in seinem Verhältnisse zu den Glaubensneuerungen (Mainz 1891) S. 108 ff. niedergelegt ist, glaubt Verf. sich füglich ersparen zu können.

Truchseß fällt: ‚Domdechant Truchseß war von der alten scholastischen Schule nnd daher ein abgesagter Feind aller Neuerungen und alles ästhetischen zierlichen Ausdrucks, ein alter griesgrämiger, aber hochfahrender Herr'. Über die fast vollständige Unrichtigkeit dieses Satzes ist kein Wort zu verlieren.

Was wir von Lorenz Truchseß zu erzählen in der Lage waren, wird geeignet sein, seiner Persönlichkeit die Teilnahme der Nachwelt zu sichern. Ein Mann von vielseitiger Bildung, voller Interesse und Verständnis für die großen kirchlichen und politischen Aufgaben seiner Zeit, ragt er über die Mehrzahl der damaligen Prälaten in Deutschland hoch empor. Im einzelnen zeichnet ihn vor vielen seiner Standesgenossen das ernstliche Streben nach Ausführung der in so vielen Kreisen heißersehnten Kirchenreform aus, das zunächst in seinen verschiedenen Versuchen, den Klerus des Mainzer Domstiftes zu einem seinen hohen Aufgaben entsprechenden Leben und Wirken zurückzuführen, zur Geltung kam. Wohl war die Erhaltung der äußeren kirchlichen Subsistenzmittel, namentlich für das Mainzer Erzstift, die Hauptsorge seines Lebens. Andrerseits aber trat er auch mit aller Entschiedenheit für die bedrohte kirchliche Einheit und katholische Wahrheit ein; frühzeitig kam er zu der Einsicht, daß die antikirchliche Bewegung der Zeit durch geistige Mittel müsse eingedämmt werden.

Das Verhängnis seines Lebens ist darin zu erblicken, daß er, der willensstarke Mann, mit einem Fürsten zusammen wirken mußte, der in schwerer Zeit mit Allotrien sich beschäftigen konnte, und fast jedesmal, wenn energisches Handeln geboten war, versagte und über Velleitäten nicht hinauszubringen war. Dieser Gegensatz wurde dadurch zur unüberbrückbaren Kluft erbreitert, daß das vielbetätigte Streben des Dechanten nach einer finanziellen Reorganisation des ‚alten ehrlichen Stiftes Mainz' in der unglaublichen Mißwirtschaft Albrechts Hindernis über Hindernis fand. Gewiß war der Ausdruck, den Truchseß seiner Opposition gegen den Kardinal verlieh, vielfach herb und tadelnswert. Aber daß der letztere über seine Beschwerden nicht ein ordentliches Gericht entscheiden ließ, sondern durch Gewalttätigkeit sich des Gegners entledigte, wird für immer als Makel an Albrechts Bilde haften. Die unguten Stimmungen, von denen der Exultierte durch so

manches Jahr heimgesucht war, sind nur allzumenschlich. Aber er sucht dieser Stimmungen Herr zu werden, er stellt die Mittel, die ihm geblieben sind, in den Dienst gemeinnütziger, zumal religiöser Zwecke, und das gibt seinem Leben einen friedlichen Ausklang.

## XIII.

## Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius.

Apg. 19, 23—40.

Prof. Dr. A. Bludau i. Münster i. W.

(Fortsetzung.)

b) Der Aufruhr.

28. Als sie es aber hörten und voll Zornes wurden, schrieen sie und sprachen: „Groß ist die Artemis der Epheser!“ 29. Und die Stadt ward voll der Verwirrung; und sie stürmten einmütig ins Theater und schleppten die Mazedonier Gajus und Aristarchus, Gefährten des Paulus, mit dahin. 30. Als Paulus aber in die Volksversammlung gehen wollte, ließen ihn die Jünger nicht. 31. Aber auch einige ihm befreundete Asiarchen schickten zu ihm und mahnten ihn, sich nicht in das Theater zu begeben. 32. Die einen nun schrieen dies, die anderen das, denn die Versammlung war zusammengewürfelt, und die meisten wußten nicht, weshalb sie zusammengekommen waren. 33. Aus der Volksmenge heraus verständigte man aber (drängte herab) den Alexander, da ihn die Juden vorschoben. Alexander aber winkte mit der Hand und wollte eine Verteidigungsrede an das Volk halten. 34. Als sie aber erkannten, daß er ein Jude sei, erhob sich eine Stimme von allen, und sie schrieen etwa zwei Stunden lang: „Groß ist die Artemis der Epheser!“

Durch seine Ansprache hatte Demetrius alle die Arbeiter und Gewerbetreibenden, welche vom Tempel lebten, mit dem Hinweis auf die Gefahr für Auskommen und Erwerb fanatisiert. Viel bedurfte es ja gewiß nicht, um die Selbstsucht dieser Leute anzuregen, damit sie unter der heuchlerischen Maske religiöser Frömmigkeit und Begeisterung für „die große Göttin“ den Pöbel der Stadt in gefährliche Bewegung brachten. Aus der leicht

fanatisierten Menge erhebt sich alsbald das Feldgeschrei des Fanatismus, das Losungswort des lokalen Größenwahns des Stadtbürgers. Ein heiliger ululatus gehört auch sonst zum Dienste der Göttin; hier aber erschallt das naturwüchsige Geschrei des in Gottesfurcht verkleideten, aber in seinem Besitzstand sich bedroht fühlende Egoismus.[1]) Gegen die Gefährdung der Majestät der Göttin legen sie Verwahrung ein mit dem Ruf: „Groß ist die Artemis der Epheser!“ Der Ruf ähnelt der Formel mit der sonst Artemis angerufen wurde,[2]) namentlich wenn hier V. 28 u. 34 mit D zu lesen ist: μεγαλη (ohne ἡ) Ἀρτ. Ἐφ. Auch auf der ephesinischen Inschr. des Brit. Mus. Nr. 481, V. 324 (cf. 220. 278) ist die Rede von τῇ μεγίστῃ θεᾷ Ἐφεσίᾳ Ἀρτέμιδι, während sie anderswo (ib. 373, 375 . . . Nr. 482) ἡ θεός (vgl. V. 27) genannt ist.

Der Ruf, „das Losungswort des lokalen Größenwahns“ (Holtzm.), elektrisierte auch die übrige Stadtbevölkerung. Das Geschrei pflanzt sich aus dem Raume, wo die Versammlung stattfand („Gildehaus“ Ramsay), auf die Straße[3]) hinaus fort und die leichtbewegliche, müßige Volksmasse inszenierte mit Blitzesschnelle einen allgemeinen Aufstand.[4]) Man stürmte einmütig zum Theater. Dieses bildete nach Ausweis der dort gefundenen Inschriften[5]) in der Tat wie in anderen antiken Städten den Mittelpunkt des öffentlichen Lebens, wo alle Publikationen und andere öffentliche Akte vorgenommen wurden. Das erst in den letzten Jahren völlig aufgedeckte, am westlichen Abhange des

1) Holtzmann a. a. O. 123. — 2) s. Ramsay, Church 138 f.

3) Die Lesart: δραμόντες εἰς τὸ ἄμφοδον β = auf die Straße laufend, ist sinngemäß, weil das folgende natürlich auf der Straße spielt.

4) Der β-Text lautet nach D: συνεχύθη ὅλη ἡ πόλις αἰσχύνης, (Blaß Hilgenfeld), d. h. durch die Rufe der Tumultuanten sei die Stadt der Schande, d. i. der Artemis, in Verwirrung gebracht; man vergleicht LXX αἰσχύνη als Übersetzung von בעל (= בּשֶׁת) Os. 9, 10; Jer. 3, 24 (11, 13). — Aber in D stellt sich αἰσχύνη als Rückübersetzung von d: (repleta est) confusionem (sic!) aus α dar.

5) s. Wood, App. VI. Lightfoot in Contemp. Rev. 1878, 293 f., Le Camus, Dict. II, 1838 f. — Über Volksversammlungen im Theater vergl. K. F. Hermann, Lehrbuch der griech. Altertümer, 6. Afl. besorgt v. V. Thumbser, I, 2, Freib. i. B. 1892, 508; Liebenam, Städteverwaltung im Römischen Kaiserreich, Leipz. 1900, 249 Anm. 5.

Berges Pion gelegene Theater hatte 66 Sitzreihen und mag bei einem Durchmesser von 153 Metern 24,500 Menschen gefaßt haben.[1])

Unterwegs traf die Menge wahrscheinlich die beiden Mazedonier Gajus und Aristarchus, erkannte sie als die Gefährten des Apostels und schleppte sie mitfort in das Theater, wohl um über sie Gericht zu halten als Verächter der großen Göttin. So wurden sie unfreiwillige Zeugen der Versammlung und konnten später dem hl. Lukas den detaillierten Bericht über die folgenden Vorgänge geben. Als Reisegefährten (συνεκδήμους, 2 Kor. 8, 19) des Apostels werden sie bezeichnet. Falls Lukas den Ausdruck nicht etwa anticipando im Hinblick auf Pauli spätere Reise durch Mazedonien nach Achaja, auf der sie ihn begleiteten (20, 4), gebraucht hat, könnte vielleicht in ihm eine Hindeutung auf Reisen des Apostels, die in den Zeitraum der zwei Jahre (V. 10) fallen, liegen. Aber sie konnten recht wohl Reisegenossen genannt werden, weil der Apostel sich damals bereits zur Abreise von Ephesus gerüstet (19, 21) und die beiden Mazedonier als „Reisegefährte" ausersehen hatte. Der Mazedonier Gajus ist von dem Derbäer 20, 4 zu unterscheiden,[2]) ebenso von dem 1. Kor. 1, 14; Röm. 16, 23 genannten. Aristarch aus Thessalonich wird auch 20, 4; 27, 2; Kol. 4, 10; Philem. 24 in der Begleitung des Apostels aufgeführt. Sie waren wahrscheinlich nach Ephesus gekommen, um dem Apostel über ihre Heimatsgemeinden Bericht zu erstatten und ihn zu einem Besuch derselben aufzufordern. Daß sie sich hierher begeben hatten, um die Kollekte der Thessalonicher in der Gesellschaft des Apostels nach Jerusalem zu bringen, wie Blaß[3]) vermutet, ließe sich wohl durch 2 Kor. 8, 1 ff. stützen, hat aber Apg. 20, 4, wo Aristarch und Sekundus aus Thessalonich und Gajus aus Derbe unter den Delegierten der Gemeinden aufgezählt werden, die im

1) S. Heberdey, Jahreshefte des österreich. archäol. Instituts, Beibl. 1898, 53 ff. 99, 37 ff. 1900 83 ff. 1902, 53 ff. Wood, Discov. 68 ff.

2) Die Min. 15. 180 cat. lesen Μακεδόνα. Gajus würde in diesem Falle der aus Derbe gebürtige (20, 4) sein. Die Angabe der Nationalität im Sing. bei zwei voranstehenden Namen und dem nachfolgenden συνεκδήμους könnte wohl zur Änderung Μακεδόνας geführt haben; siehe Ramsay, Paul 229.

3) ed. 1895, 210, 215.

Frühjahr des folgenden Jahres den Apostel von Korinth aus über Mazedonien nach Asien und Syrien begleiteten, gegen sich. Blaß macht außerdem Gajus 20, 4 zu einem Thessalonicher, Valkenaers Textänderung wieder aufnehmend, und Timotheus zu einem Manne aus Derbe, eine Änderung, die sehr verlockend wäre, wenn nicht 16, 1 die Angabe vorläge, daß Timotheus aus Lystra stammte.

Als Paulus von den Vorgängen hörte, wollte er selbst, todesmutig wie er war, zum Theater hineilen (εἰς τὸν δῆμον; vgl. Brit. Mus. Inscr. 481, 22), die Gefahr der Genossen teilen, sich vor der versammelten Menge stellen und die Sache Christi verteidigen. Aber die „Jünger", d. h. die bei ihm befindlichen und um sein Leben besorgten Christen, hielten ihn von der Ausführung seines Vorhabens zurück. Vielleicht eilten auch einige der Tumultanten zur Behausung des Apostels, um sich seiner zu bemächtigen und ihn in das Theater zu schleppen und dort ihn, wie nach der Darstellung des Philostratus Apollonius von Tyana einen Greis, den angeblichen Urheber einer Seuche (vit. Apol. IV, 10), steinigen zu lassen.[1]) Vielleicht haben Aquila und Priscilla, bei denen er wohnte, bei dieser Gelegenheit in einer uns unbekannten Weise, obwohl ihr Leben auf dem Spiele stand, sich das Verdienst erworben den Apostel vor seinen Verfolgern geschützt zu haben; vgl. Röm. 16, 3. 4.

Selbst einige Asiarchen, die er zu Freunden hatte, ließen ihm die Weisung zugehen, sich nicht in das Theater zu wagen (μὴ δοῦναι ἑαυτὸν εἰς τὸ θέατρον, vgl. Polyb. 5, 14, 9 δοῦναι ἑαυτὸν εἰς τόπους παραβόλους, Jos. Flav. Ant. 7, 9, 7 εἰς κώμην τινά).[2]) Über die Stellung der Träger des Namens Ἀσιάρχαι herrscht zur Zeit noch unter den Archäologen eine Meinungsverschiedenheit. Nach den einen[3]) heißt Asiarch nur der Vorsitzende des κοινόν, d. i. des Landtages der Provinz Asien,

1) Vgl. Hausrath III, 243.

2) Die Redensart involviert den Gedanken an drohende Lebensgefahr.

3) S. G. A. Zimmermann, Ephesus im ersten christl. Jahrhundert, Leipz. 1874, 130 f., 143; Mommsen, Römische Geschichte V, Berlin 1886, 317 ff.; Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 2. Aufl. Leipzig 1881, 344 f., 504 ff. O. Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte, Freib. u. Leipz. 1895, 102; Ramsay, Dict. I, 172, derf. Classic. Rev. III, 174 ff. Blaß 210 f.

in den anderen Provinzen entsprechend Γαλατάρχης Συριάρχης. Da die Provinziallandtage speziell Festgemeinschaften zum Kulte des Kaiser waren, so war dieser Beamte der ἀρχιερεύς, praeses sacerdotalis der betreffenden Provinz. Vielleicht führten diesen Titel auch die Oberpriester der verschiedenen in einzelnen Städten der Provinz (wie Smyrna, Ephesus, Sardes) zur Ehre Roms und des Kaisers errichteten Tempel. Mit dem Kultus der Artemis hatten die Asiarchen unmittelbar nichts zu tun, ihr Amt umfaßte die ἱερωσύνη κοινὴ τῆς Ἀσιάς (Aristides IV, 26 = Keil L 101). Sie waren die Leiter der alljährlichen großartigen Feste und Spiele zu Ehren des Kaisers, die sie auf eigene Kosten zu veranstalten hatten; erst später mag ihnen auch eine Oberaufsicht über die Religionsangelegenheiten überhaupt zugefallen sein. Sie wurden nur auf ein Jahr gewählt (nach Ramsay auf vier Jahre) und zwar aus den reichsten und vornehmsten Personen, welche entweder in ihren jeweiligen Stadtgemeinden honores municipales bekleidet oder römischen Ritterrang erhalten hatten; sie bildeten somit den hohen Adel der Städte. Ihr Titel blieb ihnen auch nach Ablauf des Amtsjahres, ähnlich wie den jüdischen Hohenpriestern (Joh. 11, 49). So konnten also, während es nur einen einzigen fungierenden Asiarchen gab, doch in Ephesus mehrere angesehene Männer vorhanden sein, welche diesen Titel führten. — Aber auffallend bleibt es immer, daß damals in Ephesus so viele frühere Asiarchen gelebt haben, daß sie eine feste Gruppe oder Korporation bilden konnten, auf welche doch die Ausdrucksweise in V. 31, namentlich der bestimmte Artikel (τινὲς τῶν Ἀσιαρχῶν) zu führen scheint. Der Oberpriester Asiens wurde Jahr um Jahr einer anderen Stadt entnommen; identifiziert man mit ihm den Asiarchen, so muß man dasselbe auch von dem letzteren annehmen. Bei der großen Zahl von Städten wäre es mehr als sonderbar, daß gerade Tralles (Strabo XIV, 2, 42) und Ephesus immer mehrere Asiarchen aufweisen konnten. „Selbst wenn man die Blüte und Größe dieser beiden Städte in betracht zieht, wird man doch kaum annehmen können, daß sie in einem Menschenalter mehrmals einen ihrer Bürger zum Asiarchen gemacht sehen konnten, vorausgesetzt immer, daß es jährlich nur einen Asiarchen gab.“ [1]) Man könnte

1) Brandis bei Pauly-Wissowa² II, 1, 1567.

höchstens mit Ramsay, Rackham[1]) u. a. annehmen, daß die Priester des Kaiserkultus in den verschiedenen Provinzialstädten (= Asiarchen), die ein besonderes Kollegium mit dem Ἀσιάρχης κατ' ἐξοχήν, etwa dem ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Ἐφέσῳ, an der Spitze gebildet hätten, damals gerade in Ephesus, wo sich der Provinziallandtag versammelte, zusammengekommen waren, oder mit Rösgen[2]) die Asiarchen als „die Beisitzer des eigentlichen Asiarchen, des Eponymus", fassen. Das sind unbeweisbare Behauptungen. Außerdem erscheint es unwahrscheinlich, daß der Apostel unter den Priestern des Kaiserkultes besondere Freunde zählte. Daß die Christen „der ewigen Roma und dem sie jeweilig darstellenden Augustus einige Zeichen der Adoration" geweiht hätten, wie Zimmermann meint,[3]) wird keineswegs zuzugeben sein. Paulus hat sicher von dem Kaiserkult ebensowenig etwas wissen wollen wie von dem der Artemis, wenn er auch gegen ersteren vielleicht sich öffentlich nicht schroff ausgesprochen hatte. Die Freundschaft mit jenen den Kaiserkultus pflegenden Personen ist um so auffallender, wenn die Notiz bei Dio Cass. LI, 20 richtig ist, daß es dem in Ephesus wohnenden Römer oblag, den divus Julius und die Dea Roma zu verehren. Man müßte annehmen, daß betreffs dieser Verpflichtung des römischen Bürgers damals eine größere Freiheit geherrscht habe, oder daß Paulus sich größerer Nachsicht erfreute und noch ganz als Jude betrachtet wurde.

Eine andere Ansicht über die Stellung der Asiarchen hat neuerdings Brandis[4]) scharfsinnig und gründlich entwickelt. Nach ihm ist der Oberpriester nicht identisch mit dem Asiarchen. Die Asiarchen sind nur die Abgeordneten der einzelnen Städte zum Provinziallandtag. Der Landtag, seit Augustus eine dauernde und wichtige Einrichtung, trat alljährlich (Tacitus Ann. III 66; IV, 15) im Herbste bei Beginn des asiatischen Jahres zusammen und zwar abwechselnd in verschiedenen Städten. Die Abgesandten der Städte heißen bei Aristides or. 26 (= Keil L 103) σύνεδροι,

1) Ramsay a. a. O. Rackham, The Acts of the Apostles, London 1901, 363 f.; vgl. Wetzer-Welte, Kirchenlex.² I, 1478.

2) A. a. O. 364. — 3) A. a. O. 143.

4) Pauly-Wissowa² II, 2 (1896), 1564 ff.; vgl. J. Weiß PRE³ X, 538 f. Clemen, Paul. I, 287.

nach der Anschauung von Brandis wäre ihr eigentlicher Titel ἀσιάρχαι gewesen. Der ἀρχιερεὺς Ἀσίας war für die ganze Provinz (τὸ κοινόν) bestellt, denn die Kompetenz und Aufgabe des Landtages gipfelte im Kaiserkultus. Die Asiarchen wären also Abgeordnete, die für einige Tage oder Wochen von ihrem Wohnsitz sich nach Ephesus begeben haben entweder zu einem Feste, welches in jener Zeit stattfand, oder zum Provinziallandtag, der dort seine Sitzung abhielt.[1])

Die freundschaftlichen Beziehungen zu diesen angesehenen Männern in öffentlicher Stellung, mögen es nun Priester oder Landtagsabgeordnete gewesen sein, sowie ihre Vorsorge für des Apostels Sicherheit legen Zeugnis von dem hohen Ansehen ab, in dem Paulus stand, wie sie auch bekunden, daß die gebildeten Klassen nicht die Feindschaft des abergläubischen Pöbels gegen Paulus teilten, sondern dem Apostel und vielleicht auch seiner Lehre eine gewisse Sympathie entgegenbrachten, wenn sie diese ihre Gesinnung auch nicht öffentlich merken ließen. An und für sich schon mußte ihnen viel daran gelegen sein, zu verhüten, daß das Volk nicht noch mehr aufgeregt wurde und etwa dem Apostel, von dessen römischem Bürgerrecht sie vielleicht Kenntnis hatten, in dem entstandenen Tumult ein Leid zufügte.[2])

Die zusammengelaufene Menge im Theater ohne Leitung und bewußten Zweck bot das Bild planloser Verwirrung dar. Demetrius und seine Anhänger, die den Aufstand heraufbeschworen hatten, scheinen sich vorsichtig im Hintergrund gehalten zu haben, denn die Menge ist führerlos und nur darin einig, daß es einen Skandal geben müsse.[3]) Die Mehrzahl in der bunt zusammengewürfelten Zufallsversammlung[4]) wußte nicht worum es sich handle. Nur aus dem Geschrei der vordersten Stürmer hörten

---

1) Über den Asiarchen Philippus im Martyr. Polyc. 12, 2 im Unterschied vom ἀρχιερεὺς Philippus c. 21 f. Brandis a. a. O. 1569 ff.; J. Weiß a. a. O. 538 f.

2) Gegen Hausrath III 649, Clemen, Paul. I 288, II 215 f, die da glauben, das Verhältnis der Asiarchen zu Paulus sei hier günstiger beurteilt, als es wirklich war, s. Zimmermann a. a. O. 143.

3) Cicero (pro Flac. 8) bemerkt über die Erregungen in den asiatischen Städten: „opifices et tabernarios atque illam omnem faecem civitatum quid est negotii concitare?“

4) ἐκκλησία, im klass. Sinn die Volksversammlung, hier die zusammengelaufene Menge, eine συστροφή V. 40.

sie heraus, daß es die Anbetung der Artemis betreffe, und im blinden Eifer stimmen sie ein in die Losung: „Groß ist die Artemis der Epheser!“

Da erhält die Versammlung plötzlich ein anderes Aussehen. Es waren auch Juden in der Versammlung,[1]) die nun sich in den Handel mischend ebenfalls eine Rolle zu spielen anfingen. Die Szene ist nicht ganz klar, weil der Text nicht sicher steht. Die meisten Hdss. (ℵ A B E Min) lesen in V. 33 συνεβίβασαν, andere (D² H L P .. Chrys): προεβίβασαν; D hat: κατιβίβασαν; e vg. detraxerunt, d distraxerunt, tol produxerunt. Nach der ersteren Lesart wäre zu übersetzen: (aus der Volksmenge heraus) unterrichtete man den Alexander; συμβιβάζειν = vergleichend zusammenstellen, folgern, lehren, unterweisen, 1 Kor. 2, 16, vgl. LXX Ex. 4, 12. 15; Lev. 10, 11; Is. 40, 13. 14. Die Unterweisung wäre nach V. 32 auf den Grund des tumultuarischen Zusammenlaufs und des Geschreies zu beziehen. Alexander wurde aus der Volksmenge heraus über jenen Grund instruiert.[2]) Er war zur Erkundigung dieses Grundes bei der Kopflosigkeit der Versammlung von den Juden in schlauer Weise vorgeschoben, die wohl das eine erkannten, daß es sich um eine Demonstration gegen Verächter der Artemis handele und fürchteten, obwohl sie von der Anklage nicht unmittelbar betroffen waren, daß der Sturm über sie hereinbrechen und der Volksauflauf, wie jederzeit und allerorts so manche andere, schließlich eine Wendung gegen sie nehmen könne. Von ihrer Seite gingen ja damals auch literarische Angriffe gegen den Kultus der Götter überhaupt und namentlich auch der ephesinischen Artemis aus.[3]) Auf Grund der empfangenen Information machte dann Alexander den Versuch, in einer Verteidigungsrede das Volk der Juden gegen den Verdacht, mit dem Angriff auf die Artemis etwas zu tun zu haben, zu schützen, die Unschuld der Juden zu beweisen und den entflammten heidnischen Fanatismus in seinen Ausbrüchen von ihnen

---

1) Über Juden in Ephesus s. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III. 3 Aufl. Leipz. 1898, 12, 69, 71, 80—82. 85.

2) S. De Wette, Kurze Erklärung der Apostelgesch. 4. Aufl. bearb. v. Fr. Overbeck, Leipzig 1870, 323. Wendt 319.

3) S. Zimmermann a. a. O. 63 f.; zu den angeblichen Briefen Heraklits s. Hausrath III, 234 ff., Schürer³ III, 479.

selber ab und allein auf Paulus und die Christen hinzulenken. Die Erklärung der Lesart συνεβίβασαν hat aber ihre Schwierigkeiten, wenn sie auch nicht mit De Wette als „Unsinn" zu bezeichnen ist, oder von ihr geradezu gesagt werden kann: intellegi nequit (Blaß), oder sensu caret (Knabenbauer.)[1]) Daß das Subj. fehlt, ist nicht so auffallend, wie Hilgenfeld und Belser[2]) es hinstellen; so wird der unbestimmte Begriff bei ἐξ nach dem Hebr. auch weggelassen in Joh. 16, 17 εἶπον ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Apok. 11, 9; 2, 10; Luk. 11, 49; 21, 16. Daß bei dem zu ergänzenden τινές an Juden zu denken sei, wie Ebrard[3]) meint, ist sehr wenig wahrscheinlich, denn war ihnen die Veranlassung des Zusammenlaufes und des Rufes bekannt, dann mußten sie auch erkennen, daß ihnen keine unmittelbare Gefahr drohte. Dasselbe wäre der Fall, wenn einige der Tumultuanten den Alexander, einen Juden, den seine Stammesgenossen vorschoben, über den Anklagepunkt instruiert hätten. Abgesehen davon, daß nicht recht ersichtlich wird, weshalb die Juden ihn vorschoben, mußte doch Alexander alsbald in Erfahrung bringen, daß die Wut des Volkes sich gar nicht gegen seine Glaubensgenossen richte, demnach auch zu einer Verteidigung derselben keine Veranlassung vorliege. Wir müßten denn annehmen, daß einige aus der Volksmenge den Alexander informierten, um ihn so in den Stand zu setzen, die ursprüngliche Intention der Silberschmiede geltend zu machen und gegen Paulus und seine Anhänger zu hetzen.[4]) Man kannte ihn längst als einen grimmen Gegner Pauli und hielt ihn für den geeigneten Mann, die Hetze zu betreiben, allein man hatte dabei nicht die feindselige Stimmung des Volkes gegen die Juden in Rechnung gezogen. — G. Jäger[5]) möchte deshalb συμβιβάζειν in Anlehnung an Stellen wie Eph. 4, 16; Kol. 2, 2. 19 in ganz äußerlicher Bedeutung: „zusammenbringen" fassen. Ein einzelner kann aber nicht „zusammengebracht" werden, und so sieht er sich genötigt, dem Wort den Sinn

1) Comm. in Actus Ap., Parisiis 1899, 337.

2) Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theologie 1896, 366, Belser a. a. O. 246; vgl. Winer-Schmiedel § 30, 2, c.

3) Bei Olshausen, Die Apostelgesch. 4. Aufl. Königsberg 1862, 260.

4) Vgl. Nösgen a. a. O. 365.

5) Gedanken u. Bemerkungen zur Apostelgesch. II, Leipz. 1893, 50.

von „Geschlepptbringen" beizulegen. Da aber die Juden den gewaltsam weggeschleppten Alexander sicher nicht selbst nach vorwärts schoben, so findet er in προβαλόντων αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων ein unüberlegtes Sich-Vordrängen und Einmischen der Juden. Das alles ist unhaltbar. Wenn die sinnliche Grundbedeutung von βιβάζειν „gehen machen" durchschlägt, würde συμβιβάζειν heißen „einen so in Gang bringen, daß er, ohne rechts oder links auszuweichen, einen bestimmten Weg einschlägt und innehält [1]) (vgl. Ps. 31, 8), was auf προβιβάζειν herauskommen würde. — B. Weiß [2]) nimmt συμβιβάζειν in der Bedeutung „schließen" colligere (16, 10). Einige aus der Menge schlossen, daß Alexander es sei, um deswillen man zusammengekommen sei, also der Attentäter, weil ihn die Juden vorschoben. Hilgenfeld und Belser bemerkten mit Recht, daß diese Erklärung nicht befriedige, zunächst nicht wegen der künstlichen Auslegung von ἐκ τοῦ ὄχλου, sodann weil man nicht begreife, wie Leute aus dem Volke auf den Gedanken kommen konnten, daß die Juden einen von den Ihrigen als Attentäter vorschieben.

Bei der Lesart προεβίβασαν = pro ire coegerunt (Matth. 14, 8), würde der Sinn sein: Voranstehende zogen den von den Juden von hinten vorgeschobenen Alexander aus der Menge hervor (Meyer, Bisping, Jäger 49), sei es daß die geängstigten, Juden ihren Glaubensgenossen vorschoben, damit er sie verteidige, oder sei es, daß sie ihn, einen Judenchristen, aus Haß vordrängten, damit der Zorn des Pöbels sich über ihm entlade.

Einen ähnlichen Gedanken drückt die Lesart des β-Textes κατεβίβασαν [3]) = descendere coegerunt (Luc. 10, 15), Vulg. detraxerunt aus: es wäre an ein Herunterholen des Alexander aus der in den höheren Teilen des Theaters angesammelten Menge in die Arena oder auf den Bühnenraum zu denken. Gegen die Lesart προεβίβασαν kann nicht eingewandt werden (Overbeck), daß sie neben προβαλόντων eine Tautologie hervorrufe, da ja die ihn „Vorschiebenden" die Juden, die ihn „Vordrängenden" aber Leute aus der Volksmasse sind. Bei der Lesart κατεβίβασαν entsteht jedoch der mißliche Gedanke, daß die Juden

1) Zahn, Einl. in das Neue Test. I, Leipz. 1897, 333.
2) Apg. 293.
3) So Blaß, Hilgenfeld, Belser, Knabenbauer, Ramsay, Baljon.

ihn zunächst vorwärts drängen, andere dann in dem Volksgewühl ihn zum Bühnenraum hinabstoßen. Nicht ganz richtig ist es, wenn Belser annimmt, daß die Juden ihn hinabdrängten. Es ist schwer zu sagen, welche Lesart den Vorzug verdient. Das προ in προεβίβασαν könnte aus dem folgenden προβαλόντων hervorgegangen sein, wie das συν in συνεβίβασαν aus dem voraufgehenden συνελήλυθησαν entstanden sein könnte (Baljon).

Als Alexander zur Rednerbühne oder an dem zur Rede geeigneten Platz angelangt ist, winkt er mit der Hand (vgl. 21, 40), um den Sturm fürs erste zu beschwichtigen und sich geneigtes Gehör zu verschaffen. Er will ἀπολογεῖσθαι τῷ δήμῳ, vor dem Volk den Zusammenhang der Juden mit Paulus und seinen Freunden leugnen, oder wenigstens die Erregung von den Juden ablenken, nicht etwa wie Jäger a. a. O. meint, sich selbst verteidigend darlegen, daß er gar nicht zu den Anhängern des Paulus wie die vorhin Ergriffenen gehöre. Die schon herrschende Erregung aber steigert sich bei seinem Anblick. Man erkennt ihn an den Gesichtszügen, an der Kleidung, Haltung, Sprache als einen Juden, vielleicht ruft auch jemand aus der Menge: Ἰουδαῖος οὗτος, und sofort erhebt sich gegen seine Rede eine allgemeine Opposition, weil man von einem Juden selbstverständlich erwarten kann, daß er nicht im Interesse der Göttin reden, sondern gegen sie auftreten werde. Mit neuer Gewalt erschallt der Ruf: „Groß ist die Artemis der Epheser!“ [1]) Damit kam nicht zum Ausdruck, daß man die Juden an sich, als Lästerer der Göttin, in Gefahr bringen wolle, aber doch dies, daß auch sie, die sich der Verehrung der Göttin enthielten, jetzt nicht reden dürfen. Einen Juden will man nicht hören. Der Fanatismus des Pöbels erreicht durch die Einmischung der verhaßten Juden den höchsten Grad; zwei Stunden lang hallt das Theater von dem stetig wiederholten Losungsworte des Tages wieder.

Ramsay macht die treffende Bemerkung: „Bei diesem Auftritt können wir den Ton von Spott und Verachtung nicht überhören, in dem Lukas von dem heulenden Pöbel erzählt; sie selbst meinten, ihre Anbetung zu vollziehen, wie sie den heiligen Namen immer wieder schrieen, aber Lukas hört sie nur heulen, nicht

1) φωνὴ ἐγένετο, anacoluthon luculentissimum (Blaß) st. ἐβόησαν ὁμοῦ πάντες, was zum Weitern nicht gut passen würde; vgl. Blaß, Gram. § 79, 8.

beten;“ [1]) schon Chrysost. z. St. äußert: zwei Stunden schrieen sie, gleich als ob sie fürchteten, daß ihr Kultus aufhören sollte (hom. 42 in Act. M. 60, 298).

Ebenso schwierig ist die Frage zu beantworten, ob Alexander ein Jude oder ein (Juden-) Christ gewesen sei. War er ein Jude [2]), so schoben seine Stammesgenossen ihn offenbar vor aus Furcht, die Ausbrüche des Fanatismus könnten sich auch gegen sie richten; er sollte seine Volksgenossen dagegen verwahren, daß sie ebenso wie Paulus Feinde des heidnischen Kultus seien. Es mochten im Theater schon bittere Worte gegen die Juden gefallen sein, so daß wirklich Gefahr vorhanden war, die Erregung könnte sich gegen sie wenden, die wenig beliebt und wegen ihrer Privilegien und Reichtümer vielfach beneidet waren. Nach Pölzl [3]) soll die Apostelgeschichte es deutlich bekunden, daß Alexander selbst ein Jude ist (V. 34) und hier im Dienste der Juden, die nach V. 9 jetzt als Feinde des Evangeliums zu erachten sind, auftritt. Wenn die Juden ihn vorwärts durch die Menge drängten, so hätte er wohl vorher in ihrer Mitte gesessen und konnte nur mit ihrer Hilfe auf den Platz vordringen, der für einen Redner geeignet war. Das alles ist nicht beweiskräftig.

Andere wiederum halten ihn für einen Judenchristen.[4]) Die ungläubigen, verstockten Juden, erbost über seinen Abfall, wollten bei dem Aufruhr ihn der Volkswut opfern. Er wollte eine Verteidigungsrede gegenüber den Anschuldigungen der Juden an das Volk halten und die christliche Lehre gegen den Vorwurf der ἀθεότης rechtfertigen. Auf eine feindliche Haltung der Juden gegenüber diesem Alexander könnte das Wort προβάλλειν = vorschieben, propellere, protrudere deuten, zumal wenn man es mit Blaß in der Bedeutung, die es bei den Attikern hat: objicere sc. populo nehmen dürfte. Zimmermann [5]) hält ihn für einen

1) Paul. 227.

2) So Ebrard, Overbeck, Lechler, Nösgen, B. Weiß, Wendt, Holtzmann, Jäger, Felten; s. auch Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Gesch u. der Briefe des Ap. Paulus, Braunschweig 1890, 431; Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgesch. Freib. i. B. 1897, 107, Clemen, Paul. I, 288.

3) Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 289 f.

4) So Calvin, Meyer, Baumgarten-Crusius, Bisping, Patrizi, Wieseler, Hausrath, Blaß, Hilgenfeld, Knabenbauer (certo).

5) A. a. O. 144.

Judenchristen, welcher die freie Lehre des Paulus bekämpfte und dazu die allgemeine Erbitterung benutzte (2 Tim. 4, 14). Aber war denn die Volksmenge im Theater ein Auditorium, das für die Bekämpfung der gesetzesfreien Lehre Pauli Interesse hatte? Gegen Alexander als Christ könnte man einreden, daß Ἰουδαῖος V. 35 nicht in einem beschränkteren Sinn gebraucht sein kann als V. 33. Aber sicher wurde die Frage der Zugehörigkeit zum Christentum von der tobenden, halb verrückten Volksmenge nicht erst geprüft, sondern sobald sie den Auftretenden an den Gesichtszügen und der Haltung als einen Mann von jüdischer Abstammung erkannte, brach der Lärm aufs neue los. — Eine sichere Beziehung des Alexander zu den Christen läßt sich nicht nachweisen.[1]) Zweifelhaft muß es auch bleiben, ob er mit dem Schmied Alexander, der dem Apostel viel Böses erwies (2 Tim. 4, 14), identisch ist;[2]) der Name kommt doch zu häufig vor. Allerdings konnte dieser Alexander als Schmied vielleicht am ehesten bei Demetrius und seinen Genossen Eindruck machen. Da er ohne ein hinzugefügtes τις V. 33 eingeführt wird, entsteht der Eindruck, daß er im Unterschiede von Demetrius eine dem Adressaten bekannte Persönlichkeit ist. Der Alexander der Timotheusbriefe 1 Tim. 1, 20; 2 Tim. 4, 14 ist in Ephesus oder wenigstens in Kleinasien zu suchen. Dann mochte er, der Paulus viel Übles getan, ihn auch hier schon namens der Juden desavouieren wollen.[3]) (Schluß folgt.)

1) Wie unsicher die angeführten Beweise sind, zeigt Belser, der Beiträge 107 ihn für einen Judenchristen, im Kommentar zur Apg. 244 für einen Juden ausgibt; vgl. Zahn, Einl. I, 412.

2) So Ewald, Ebrard, Hausrath, Nösgen, Zöckler; vergl. Holtzmann, Die Pastoralbriefe, Leipz. 1880, 256 f.

3) Clemen, Paul. I, 288.

# XIV.

## Chronologie der judäisch-israelitischen Königszeit.

Von Schwester Bonaventura Trutz, Ursulinerin in Erfurt.

(Schluß.)

### Chronologie der 3. Periode.

Von der Einnahme Samariens bis zur Zerstörung Jerusalems scheint die Chronologie am meisten gesichert. Die Angaben der Königsbücher und der prophetischen Bücher,[1]) sowie die Synchronismen, die sich jetzt anstatt auf das israelitische auf das assyrisch-babylonische Reich erstrecken,[2]) ermöglichen eine zuverlässige Aufstellung der Chronologie.

Die Regierungsdauer der jüdischen Könige in dieser Periode ist folgendermaßen verzeichnet:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ezechias | 29 Jahre | II. K. | 18, | 2. | II. Ch. | 29, | 1. |
| Manasses | 55 „ | „ | 21, | 1. | „ | 33, | 1. |
| Amon | 2 „ | „ | 21, | 19. | „ | 33, | 21. |
| Josias | 31 „ | „ | 22, | 1. | „ | 34, | 1. |
| Joachaz | 3 Mt. | „ | 23, | 31. | „ | 36, | 2. |
| Joakim | 11 Jahre | „ | 23, | 36. | „ | 36, | 5. |
| Joachin | 3 Mt. | „ | 24, | 8. | „ | 36, | 9. |
| Sedekia | 11 Jahre | „ | 24, | 18. | „ | 36, | 11. |

Sa. 139 volle Jahre.

Trotz der besseren Datierungen weist auch dieser Abschnitt im Vergleich zur assyrisch-babylonischen Geschichte einen Überschuß von Regierungsjahren auf, die man der langen Regierungszeit Manasses gewöhnlich abstreicht, freilich ohne daß die Bibel selbst Veranlassung zu dieser Freiheit gibt. Wenn man vom 14. Jahre Ezechias (-Hiskia), in welchem die Belagerung Jerusalems durch Senacherib[3]) stattfand, anfängt zu zählen, so erhält man 139 — 14 = 125 Jahre. Das Jahr der Belagerung Jerusalems ist in den babylonischen Monumenten fixiert, ebenso das der Zerstörung Jerusalems. Es sind die Jahre 701 und 586. Der dazwischenliegende Zeitraum enthält also nicht 125 Jahre, sondern 115.

1) Z. B. Jer. 25, 1; 25, 3; 28, 1; 46, 2; 52, 1. 5. 12. 29 ff.
2) Z. B. Jer. 25, 1; 52, 29 ff. — 3) II. K. 18, 13.

Anhaltspunkte in dieser Periode sind:

701 Die Belagerung Jerusalems.
608 Schlacht bei Meggido.
605 Schlacht bei Karkemisch.
586 Untergang des Reiches Juda.

Damit sind die biblischen Angaben über die judaische Königsreihe zu vergleichen. Nach Angabe der Königsbücher herrschte zu dieser Zeit im Reiche Juda zuerst Ezechias. Die Dauer seiner Regierung wird auf 29 Jahre angegeben. II. K. 18, 13 erzählt:

„Im 14. Jahre des Königs Ezechias zog Senacherib der König von Assyrien herauf zu allen festen Städten Judas." [1])

Dann folgt im Königsbuche der ausführliche Bericht über die Ereignisse, die zwischen Senacherib v. Assyrien und Ezechias v. Juda sich zutrugen. Auf assyrischer Seite ist die Erzählung von Senacheribs Feldzügen gegen Syrien und Ägypten auf dem sogenannten Taylorcylinder [2]) erhalten. In diesem Berichte fehlt auch Jerusalem nicht mit seinem damaligen Könige. Zwar gibt die genannte Inschrift genaue und interessante Schilderungen von den Kriegszügen überhaupt, doch enthält sie keine bestimmten Zeitangaben. Das Unternehmen gegen Jerusalem wird einfach als 3. Feldzug angeführt. Im Vergleich mit den übrigen Berichten Senacheribs wird dieser Zug übereinstimmend in das Jahr 701 chronologisch fixiert.[3])

Die Berichte zeigen, daß es sich nicht um ein Einzelunternehmen handelt, sondern daß Hiskia als Teilnehmer an einem assyrienfeindlichen Unternehmen mitbestraft werden sollte. Sehr erklärlich sind diese Agitationen im Westen gerade in den Jahren 704 bis 701. Es ist die sich oft wiederholende Erscheinung, daß der neue Herrscher sich erst mit Waffengewalt Ansehen und Gehorsam

1) Ebenso Js. 36, 1. — 2) K. B. II. 80—113.

3) So Schrader KAT[1], Stade S. 617, KAT[3] 80 Prasek (MVG 17) und viele andere. Die Kontroverse über einen oder mehrere Feldzüge Senacheribs gegen Juda, von denen einer im Jahre 701, der andere aber erst zwischen 691 u. 686 stattfand, braucht hier nicht erörtert zu werden, da die judaische Chronologie von seiner Fixierung in keiner Weise beeinflußt wird. Es sei zur Orientierung verwiesen auf Prasek, Sanheribs Feldzüge gegen Juda — (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1903) — u. Nagel, der Zug des Sanherib gegen Jerusalem. Leipzig 1902.

verschaffen muß. In diese Zeit scheint auch die Krankheit des Ezechias und die Gesandtschaft Merodach Baladans zu fallen, während dessen 9-monatlicher Herrschaft in Babylon.[1]) Wenigstens ist es sehr verständlich, daß Ezechias, — der bei der Erhebung in Syrien eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben muß (davon zeugt die Auslieferung Padîs, des Königs von Ekron, der sich an dem Aufstande nicht beteiligen wollte), — durch Krankheit in seinen Vorbereitungen behindert, dem Propheten klagt, daß er in der Hälfte seiner Tage,[2]) im halben Werke, solle durch den Tod verhindert werden, den Morgen der ersehnten Freiheit zu sehen. Da wird die Freude an seiner Genesung um so verständlicher, da so manche auf ihn ihre Hoffnung gesetzt hatten, und Merodach Baladan, der die Vorgänge im Westen genau zu verfolgen Grund genug hatte, läßt durch eine Gesandtschaft zur wiedererlangten Genesung Glück wünschen.

Wir setzen also in Übereinstimmung mit der hl. Schrift und den Inschriften Senacheribs Zug gegen Jerusalem in das Jahr 701, das ist das 14. Jahr Ezechias. Wenn wir die Regierungsdauer von II. K. 18, 2 für gültig halten,[3]) wogegen nichts einzuwenden ist, ergibt sich:

714—686 Ezechias,
704/3 Krankheit des Ezechias und Gesandtschaft Merodach-Baladans,
701 Zug Sanheribs gegen Jerusalem.

---

1) Merodach-Baladan regierte nach der babyl. Königsliste (siehe KB. II. 290) von 721—709, ferner in den Jahren 704/3 noch einmal 9 Monate über Babylon. Von Hommel S. 319 u. Tiele S. 704 wird die Gesandtschaft freilich in die Zeit der ersten Regierungsjahre des Merodach Bal. gelegt und gleichsam als Glückwunsch zum Regierungsantritt des Ezechias gedacht. Zu solcher Auffassung gibt aber der Bericht II. K. 20, 16. ff., Isaias 39 kaum Anlaß. Auch Winckler Altest. Unters. S. 136 f. verlegt die Gesandtsch. Merodach-Baladans in das Jahr des Regierungsantrittes Ezechias, gibt aber zu, daß es sich bei dieser Fixierung nur um Wahrscheinlichkeit handele. Er sucht mit dieser angeblichen Wahrscheinlichkeit 719 als Antrittsjahr d. Ezechias zu stützen. Vgl. S. 42, Anm. 5.

2) Is. 38, 10.

3) Winckler, Altest. Unt. S. 79 hält für wahrscheinlich, daß Hiskia länger als bis 686 regierte, weil der bibl. Bericht den Tod Sanheribs gleich anschließt, was aber kein stichhaltiger Grund sein kann gegenüber der guten Bezeugung der Regierungszahlen.

II. K. 21, 1, berichtet die Thronbesteigung Manasses, des Sohnes Ezechias:

„12 Jahre war Manasse alt, da er zu regieren begann, und 55 Jahre regierte er zu Jerusalem." [1]

Dann erzählt das Kapitel von der Sünde und den Greueln Manasses in Übereinstimmung mit der Chronik mit dem Unterschied, daß die Chronik noch einen Zug des Assyrerkönigs und die zeitweilige Gefangennahme des Manasse mitteilt.

„Darum ließ Gott über sie kommen die Herresfürsten des Königs der Assyrer: und sie nahmen Manasse gefangen und führten ihn mit Ketten und Banden gefesselt nach Babylon."

II. Chr. 33, 13 erzählt von der Rückkehr.

Dieser biblische Bericht wird bestätigt durch eine Inschrift des Asarhaddon und eine des Asurbanipal. Die Regierung des ersteren ist für 680—668 anzusetzen, die des Asurbanipal 668 bis 625. Auf der Inschrift des Asarhaddon wird unter den 22 Fürsten des Landes der Chatti, die der König von Assyrien zu sich entboten hat, auch „Mi-na-si-i sar Ya-hu-di" [2] genannt. In der Inschrift Asurbanipals variiert die Schreibart des Namens;[3] doch ist anzunehmen, daß der dort genannte šar Ya-hu-di Manasse ist, zumal die übrigen dort aufgezählten Fürsten [4] ebenfalls noch dieselben Namen tragen wie in der Platteninschrift Asarhaddons; also entstammt diese Inschrift dem Anfange der Regierung Asurbanipals. Winckler kombiniert, daß Manasses wohl die assyrische Oberhoheit respektiert habe, daß aber der babylonische Aufstand des Sham-shum-ukin (652) auch in Juda neue Hoffnungen weckte,[5] so daß vielleicht Manasses zur Verantwortung vor Asurbanipal erschienen sei.[6] Wie dem auch sei, die Tatsachen bieten für chronologische Zwecke keinerlei Anknüpfungspunkte, außer daß die Gleichzeitigkeiten der Regierung des Manasses mit der Asarhaddons und der ersten Hälfte des Asurbanipal gesichert scheint. So bleiben auch die 55 Jahre des Manasses vorläufig noch dahin gestellt, bis wir durch andere Gründe genötigt sind, sie in Frage zu stellen.

Dem Nachfolger des Manasse, Amon, gibt II. K. 21, 19

---

1) II. Chr. 33, 1.
2) K. B. II. 148. — 3) Mi-in-si-i statt Mi-na-si-i.
4) K. B. II. 238. — 5) Winckler, Das alte Westasien S. 207. 75. 30.
6) A. a. O.

2 Regierungsjahre, dessen Sohn Josias II. K. 22, 1, 31 Jahre. Die Regierung des Josias bietet wieder Vergleichungspunkte. Den nächsten Halt gibt Jer. 25, 1—3.

„Wort so an Jeremias erging über das ganze Volk Juda im 4. Jahre Jojakims des Sohnes Josias, des Königs von Juda (dies ist das 1. Jahr Nabuchodonosors von Babylon), welches Jeremias, der Prophet, zu dem ganzen Volke redete und zu allen Einwohnern Jerusalems folgendermaßen: Vom 13. Jahre Josias, des Sohnes Ammons, des Königs von Juda, bis auf diesen Tag, diese 23 Jahre erging das Wort des Herrn an mich."

Hier bestimmt der Prophet den Zeitraum vom 13. Jahre des Josias bis zum 1. Jahre Nabuchodonosors mit 23 Jahren. Das erste Jahr Nabuchodonosors laut ptolemäischer Datierung ist das Jahr 604.[1]) Von diesem Jahre 23 Jahre aufwärts gezählt, gibt 626 als 13. Jahr des Josias, als sein 1. Jahr 638. Die hl. Schrift gibt ihm 31 Regierungsjahre; demnach ist 608 das 31. Jahr oder das Todesjahr des Josias. Die Richtigkeit dieser Rechnung wird ersichtlich, wenn man die Umstände beim Tode des Josias ins Auge faßt, fällt er doch bei Megiddo im Kampfe gegen Necho II. Die Regierung Nechos II. von Ägypten ist für 609—595 anzusetzen,[2]) und sein Zug gegen den König von Assur[3]) fällt in das Jahr 608/7, die Zeit der großen Schwäche Assyriens; denn Ninive fällt etwa 607 durch Nabopolassar.[4]) Auf diesem Zuge stellt sich ihm Josias bei Megiddo entgegen und fällt im Kampfe. In Jerusalem wird sein Sohn Joachaz zum König gemacht. Doch Necho II, der sein Lager in Rimla bei Hamat aufgeschlagen, setzt ihn nach 3 Monaten ab und setzt seinen Bruder Joakim zum König ein, natürlich nicht, ohne eine große Tributleistung gefordert zu haben. Alle diese Vorgänge spielen sich 608 ab und sind durch II. K. 23, 29—37 und II. Chr., 35, 23 f. und 36, 1—5 bezeugt. Nabuchodonosor zog „im 4. Jahre Joakims" gegen Necho und schlug ihn

1) Jules Oppert. La fixation exacte de la chronologie des derniers rois de Babylone. Zeitschrift für Assyriologie. 1893. VIII. 1.

2) Meyer, Gesch. d. Altertums S. 578.

3) II. K. 23, 29. u. II. Chr. 35, 20.—25.

4) Winckler. Altt. Unt. S. 86 legt die Schlacht bei Megiddo 607 u. folgert daraus die Unzuverlässigkeit der bibl. Angaben, nach denen Josias Tod 608 fällt. Doch ist die chronol. Fixierung der Schlacht von Megiddo noch immer

bei Karkemisch vollständig;[1]) die Schlacht fällt also nach biblischem Berichte in das 1. Jahr Nebukadnezars.[2])

Fassen wir die bis jetzt gesicherten Daten zusammen, so erhalten wir:

608—638 Josias
639—640 Amon
641—685 Manasses
686—715 Ezechias.

Wir sehen, daß nach diesen Untersuchungen für Manasses anstatt 55 Jahre nur 45 Regierungsjahre bleiben. Zu dieser Änderung sind wir genötigt, da wir, wie oben nachgewiesen wurde, die Regierungszeit für Ezechias und Josias nur in der angegebenen Weise bestimmen konnten, wenn wir nicht mit historisch gesicherten Zahlen in Konflikt geraten wollten. Daß sich in dieser Periode ein Überschuß von 10/11 Jahren irgendwo herausstellen mußte, war nach den Ausführungen auf Seite 43 zu erwarten; denn die Verschiebung der Chronologie um 11 Jahre mußte in diesem Zeitraum durch irgendwo eingefügte Jahre korrigiert werden. Nur bei Manasses findet sich die Möglichkeit, solche anzunehmen.

Das bisherige Resultat wird in den nun folgenden chronologischen Angaben nur bestätigt. II. K. 23, 36 erzählt, daß Jojakim 11 Jahre regierte, also von 608—597; dann ist 605 sein 4. Regierungsjahr. Weitere Ansätze zu machen, gestattet Jer. 32, 1. Dort wird das 10. Jahr Sedekias dem 18. Jahre Nabuchodonosors gleichgesetzt; das 18. Jahr Nabuchodonosors ist 604 — 17 = 587; wenn 587 das 10. Jahr des Sedekias ist, so ist dessen 1. Jahr 587 + 9 = 596; sein Regierungsantritt und die kurze Herrschaft Jechonias[3]) fällt somit 597;

schwankend; die Jahre 610, 609, 608 und von W. auch 607 werden dafür in Betracht gezogen. — 1) Jer. 46, 2.

2) Jer. 25, 1. Nach Ed. Meyer S. 579 u. Stade II S. 678 fällt die Schlacht in das Jahr 604. Das würde genau dem bibl. Datum entsprechen, und würde sich Jeremias bei dieser Annahme der babyl. Rechnungsweise vollständig angepaßt haben, indem er „Regierungsanfang" und „1. Jahr der Regierung" sorgfältig geschieden hätte. Indessen erscheinen die neueren Aufstellungen Winckler, Altt. Unt. S. 81, der die Schlacht bei Karkemisch in das Jahr des Regierungsanfanges Nebukadnezars, d. i. 605, legt, uns so wohl begründet, daß wir es vorziehen, der Jahreszahl in Jer. 25, 1 die Annahme der Vordatierung unterzulegen.

3) II K. 24, 8.

dies ist II. K 24, 12 als das 8. Jahr Nabuchodonosors bezeichnet, was unsere Ausführungen bestätigt. 597 ergibt sich auch auf diesem Wege in Übereinstimmung mit II. K. 23, 36, indem es so vielfach gesichert als Todesjahr des Jojakim feststeht.

Im 11. Jahre des Sedekias aber wurde Jerusalem eingenommen; die Belagerung hatte bereits 588 d. i. im 9. J. des Sedekias[1]) begonnen. Da, am 5. des 4. Monats im Jahre 586 ward die Stadt übergeben[2]) und von ihrem Schicksal ereilt. Also hat unsere Rechnung sicher auf das Jahr der Zerstörung Jerusalems geführt, welches Ereignis jetzt einstimmig in das Jahr 586 gelegt wird.[3])

Nach unsern Ausführungen umfaßt die Geschichte der getrennten Reiche von Israel und Juda, die Zeit von 932—722, das Reich Juda bestand noch bis 586. Somit ging Israel schon nach 210-jährigem Bestehen unter, während Judas Königtum sich 346 Jahre erhielt. In der langen Reihe dieser Könige fehlt für keinen die chronologische Datierung, und wir können hinzufügen, daß der für unsere Aufstellung notwendig gewesenen Änderungen im Vergleich zu der großen Zahlenreihe nur wenige sind. Zunächst wurden als Interpolationen angesehen und gar nicht in Betracht gezogen die Stellen II. K. 1, 17; 9, 29; 15, 30. Eine Änderung erleiden alsdann die Regierungszahlen von 5 Königen, und wir setzen:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 30 | statt | 52 | Jahre | für Azarias, |
| 20 | „ | 16 | „ | „ Achaz, |
| 3 | „ | 10 | „ | „ Manahem, |
| 4 od. 5 | „ | 20 | „ | „ Phacee, |
| 45 | „ | 55 | „ | „ Manasse. |

Die synchronistischen Angaben sind vom 15. Kap. des II. Königsbuches an in Unordnung, und es werden durch unsere Aufstellungen folgende Änderungen notwendig:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| II. K. 15, | 1. | müßte | 15./16. | statt | 27. | Jhr. Jerob. | stehen. |
| „ 15, | 8. | „ | 26. | „ | 38. | „ Azarias | „ |
| „ 15, | 13. | „ | 27. | „ | 39. | „ „ | „ |

1) II. K. 25, 1. — 2) II. K. 25, 2 ff.; Jer. 38, 1 f. Jer. 52, 12 u. II. K. 25, 8 bezeichnen das 19. Jahr des Nabuchodonosor nach babylonischer Rechnungsweise als Jahr der Zerstörung Jerusalems (586).

3) So Klostermann, Gesch. d. Volkes Isr., München 1896, S. 206. Niebuhr S. 21. Rühl S. 51. Winckler, Altest. Unters. S. 80. Kamph. S. 32. Hommel S. 753 und andere.

II. K. 15, 23. müßte 29. statt 50. Jhr. Azarias stehen.
„ 15, 27. „ 30. „ 52. „ „ „
„ 15, 32. „ 1. „ 2. „ Phacee „
„ 16, 1. „ 4./5. „ 17. „ „ „
„ 17, 1. „ 1./2. „ 12. „ Achaz „

Ferner müssen II. K. 18, 1. 9. 10 auf judaischer Seite je um 11 Jahre zurückdatiert werden.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß die angegebenen Unrichtigkeiten hervorgegangen sind aus einem Fehler, der, nachdem er einmal ins bibl. Schema hineingetragen war, die schon so oft beklagte Unordnung in der Chronologie hervorgerufen hat. Zu beachten ist namentlich, daß nur die Kap. 15, 16, 17 und 18 daran beteiligt sind, während die chronologischen Angaben aller übrigen Kapitel durch den Vergleich mit assyrisch-babylonischen Daten nur bestätigt werden.

## Chronologische Tabelle.

| Juda. | | Israel. | |
|---|---|---|---|
| Roboam | 932—915 | Jeroboam | 932—911 |
| Abiam | 915—913 | | |
| Asa | 913—873 | | |
| | | Nadab | 911—910 |
| | | Baasa | 910—887 |
| | | Ela | 887—886 |
| | | Zembri | 886 |
| | | Thebni und Amri | 886—882 |
| | | Amri | 882—875 |
| | | Achab | 875—854 |
| Josaphat | 873—849 | | |
| | | Ochozias | 854—853 |
| | | Joram | 853—842 |
| Joram | 849—842 | | |
| Ochozias | 842 | | |
| Athalia | 842—836 | Jehu | 842—815 |
| Joas | 836—796 | | |
| | | Joachaz | 815—798 |
| | | Joas | 798—782 |
| Amasias | 796—767 | | |
| | | Jerobeam II. | 782—741 |
| Azarias | 767—737 | | |
| | | Zacharias, Sellum | 741 |
| | | Manahem | 741—738 |
| | | Phaceia | 738—737 |
| Joatham | 737—734/3 | Phacee | 737—733/2 |

| Juda. | | Israel. | |
|---|---|---|---|
| Achaz | 734/3—715 | Osee | 733/2—725/4 |
| | | Fall Samarias | 722 |
| Ezechias | 715—686 | | |
| Manasses | 686–641 | | |
| Amon | 641—639 | | |
| Josias | 639—608 | | |
| Joachaz | 608 | | |
| Joakim | 608—597 | | |
| Jechonias | 597 | | |
| Sedekias | 597—586 | | |

## XV.

## Leo X. Der neue Band von Pastor's „Papstgeschichte".

Platon nennt in seinem „Phädros" das echte Geisteswerk ein Lebewesen, ein Samenkorn, das im empfangenden Geiste aufkeimt und zur wieder Samen tragenden Pflanze wird. Nur wer einen überallhin verstreuten Stoff zu überblicken und unter Leitung einer einheitlichen Idee zu sammeln und zu gestalten vermöge, ohne sachwidrige Trennungen vorzunehmen, sei fähig, ein wissenschaftliches Geisteswerk zu schaffen. In diesem Sinne und aus den von Plato betonten Gründen stehen wir nicht an, die von Ludwig Pastor unternommene „Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters", deren vierter Band in seiner ersten Abteilung zur Jahreswende erschien, als eines der hervorragendsten Geisteswerke der katholischen Wissenschaft unserer Tage zu bezeichnen. Die Kritik der Fach- und Berufsgenossen Pastors hat dem neuen Bande bereits das wohlverdiente Lob gespendet, und bei der Durchnahme dieser durchgehends mehr als wohlwollenden Besprechungen kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß es zwischen Freund und Feind auf Grund *solcher* wissenschaftlichen Leistungen zu einer Verständigung kommen kann, wenn nur der gute Wille vorhanden ist. Pastor, dessen strenggläubiger, kirchlicher Standpunkt über jeden Zweifel erhaben sein dürfte, liefert in seiner „Papstgeschichte" den besten Beweis dafür, daß man weder voraussetzungslos, noch liberal, noch Reformkatholik zu sein braucht, um objektiv und wissenschaftlich zu sein.

Die acht Jahre der Renaissance (1513—1521), welche uns der verdiente Historiker in seinem neuen Bande schildert, bedeuten in mehr als einer Hinsicht eine Periode tiefster Erniedrigung für die Kirche. Dennoch hat ihr Darsteller es durchaus verschmäht, uns die Personen und Ereignisse in falscher Bühnenbeleuchtung zu zeigen. Sie sind überall in das klare, volle Sonnenlicht gerückt, und so wirken sie durch sich selber. Zunächst scheint der Historiker zurückzustehen, und darin liegt der Hauptreiz, aber zugleich auch die höchste und feinste Kunst seiner Arbeit. Die Weltgeschichte ist eine Arena, in welcher die sich befehdenden Ideen und Gewalten um den Sieg ringen. Das grausame Spiel setzt sich aus Niederlagen und Triumphen zusammen, dennoch geschieht alles nach gewissen Gesetzen und Spielregeln. Richard von Kralik sagt deshalb: „Der Geist schreibt die Geschichte der Welt zu seinem Ruhm. Jahrhundert auf Jahrhundert wendet er schweigend um die Blätter des Schicksalsbuches. Die Engel lesen es stumm. Wer kann die Sprache verstehen, die er im Geiste schreibt? Die Buchstaben sind von Blute und Fleisch. Uns alle treibt Sein Wort. Von allem Geschehen ist es nur dies, was bleibt. Er zeichnet ein seine Werke mit manchem kräftigen Spruch; Er scheidet die Taten der Menschen, teilt Segen zu oder Fluch. Doch endlich ist er zu Ende; er schließt das mächtige Buch". Ja, wir ahnen, was der Dichter meint, wenn er singt: „Die Engel lesen es stumm". Der Historiker aber wird beredt, wenn er in das Geschehen hineinschaut, und er versucht es uns zu deuten — im Geisteswerk.

Wahrlich, das sind Buchstaben „von Blute und Fleisch", mit denen die Geschichte Leos X. geschrieben ist! Leo X., der Sohn Lorenzos, der glänzende Medizäerfürst, der Kunstmäcen und Verschwender, der Auftraggeber Raffaels und Michelangelos, der Sammler von Handschriften und Antiken, der gewaltige, Bauherr, der Gönner Bembos und Sadoletos, der begabte Humanist und schlaue Politiker, der Papst, welcher das 18. ökumenische Konzil (die 5. Lateransynode) zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit und Beseitigung des Pisanums zum Abschluß brachte, den Türkenkrieg vorbereitete, die Anfänge der großen Kirchenspaltung erlebte und teilweise verschuldete! Nihil humanum a me alienum puto, das hätte die Lebensdevise dieses eigenartigen Mannes sein können, von dem Pastor in seinem Schlußur-

teil (S. 609) zugibt, daß der „Schwerpunkt seiner Aktion nicht auf kirchlichem Gebiete lag", und daß „sein Pontifikat, überschwenglich von Humanisten und Dichtern gepriesen, von den Strahlen der Kunst Raffaels verklärt, durch die schrankenlose Hingabe an weltliche Tendenzen und an die neuen glänzenden Kulturformen sowie durch das Zurücktreten des kirchlichen verhängnisvoll für den päpstlichen Stuhl geworden ist". Der befangene Leser der Geschichte Leos, welchem die Wahrheit verschlossen bleibt, daß die Kirche als göttliche Institution doch in der einen oder anderen Weise über die Unzulänglichkeit und Schwäche ihrer menschlichen Organe triumphiert, wird unwillkürlich fragen: Wo bleibt die umgestaltende, belebende Kraft des Katholizismus, wenn solche Dinge an der Person und in der Umgebung des Statthalters Christi geschehen? Es ist, als ob der Historiker Leos X. dieser Frage hat zuvorkommen wollen, indem er — gleichsam als Leitmotiv für das ganze Werk — seinem Bande ein Wort des gelehrten Augustiners Aegidius von Viterbo vorausschickt: „Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines". Nicht der Mensch soll die Religion, sondern die Religion soll den Menschen reformieren. Gerade dies hat ein anderer berühmter Augustiner, der Haupturheber der großen Kirchenspaltung unter Leo X., nicht begriffen. Pastor kennt aber die Bedingungen einer wahren Reformation. Er weist in den sämtlichen Bänden seiner Papstgeschichte auf sie hin und deshalb wird selbst die Betrachtung solcher Pontifikate wie es die Alexanders VI. und Leos X. waren, zu einem auch sittlich klärenden und anziehenden Studium — zur „wieder Samen tragenden Pflanze", um an das erwähnte Wort Platos zu erinnern.

In die Zeit Leos X. fällt der bekannte Ablaßstreit und das Auftreten Luthers. Durch seine intimen Beziehungen zu der Person und dem Werke Johannes Janssens war Pastor gleichsam dazu prädestiniert, ein gewichtiges Wort über den Beginn der Kirchenspaltung in Deutschland zu sagen. Der vorliegende Band der „Papstgeschichte" führte ihn nun wie von selber mitten in die Lutherische Bewegung hinein. In Kapitel VII u. VIII werden kurz die kirchlichen Zustände in Deutschland am Ausgang des Mittelalters dargelegt, der Reuchlinsche Streit und das ganze übrige Vorspiel, das

kuriale Ablaßwesen und der Ablaßstreit besprochen; dann wird die Geschichte Luthers bis zur Verhängung der Reichsacht über ihn verfolgt. Wir gestehen, daß wir nirgends eine so knappe, klar gefaßte und objektiv gehaltene Schilderung jener Zeit gelesen haben. Der Freund der Lutherischen Meinungen und Grundsätze wird noch hinzusetzen dürfen, daß der katholische Historiker Person und Werk Luthers völlig leidenschaftlos dargestellt hat. Wir hoffen nicht zu übertreiben, wenn wir diese Kapitel als Muster klassischer Geschichtschreibung bezeichnen. Der katholische Leser wird aus ihnen außerdem zwei Dinge lernen: erstens daß man jene für die Kirche so verhängnisvolle Zeit aus sich selber heraus verstehen lernen muß, um den ungeheuren Abfall von der Mutterkirche psychologisch zu erklären, und zweitens, daß man auf unserer Seite die noch immer hier und da geäußerte Ansicht aufzugeben hat, nach welcher Leo X. in der ganzen Lutherischen Streitsache nur ein „Mönchsgezänk" gesehen habe. Der Gang des kanonischen Prozesses gegen Luther beweist, daß man in Rom ganz wohl auf dem Laufenden war und auch die eigene Pflicht keinen Augenblick verkannte. Aber die Zeit war heillos und man war zu schwach, gegen den wachsenden Absolutismus der deutschen Fürsten, die kirchenfeindlich gewordene Strömung des Humanismus und das aufsässige Rittertum zu kämpfen. Es handelte sich garnicht darum, mit Luther und einigen theologischen Thesen allein „fertig zu werden". Auf römischer Seite war man außerdem recht unglücklich in der Wahl seiner Unterhändler und Vertreter. Miltitz zeigte sich als einen der ungeschicktesten Diplomaten, und selbst ein Mann wie Aleander, dessen Tätigkeit Pastor „umsichtig" und „unermüdlich" nennt, war in bezug auf die Wahl seiner Mittel in „argen Täuschungen" befangen.

In der Charakteristik der handelnden Hauptpersonen ist Pastor ebenso maßvoll als feinfühlig. Kaiser Karl V., Kardinal Lang, Luther, Hutten, Tetzel, Erasmus werden weniger ex professo als gelegentlich nach ihren Briefen, Reden, Verhandlungen geschildert. Dem Charakter und der Persönlichkeit Leos X. ist natürlich ausgiebige Rechnung getragen. Kapitel X und XI zeigen uns die hochinteressante Figur des Papstes in dem Milieu, das seine Zeit und sein Geschmack ihm geschaffen. Der Einfluß der Florentiner am Hofe des Medizäer-

pontifex, des letzteren Beziehungen zu den großen Financiers Italiens, die intellektuelle und ästhetische Aristokratie Roms, die statistischen und kulturellen Verhältnisse der ewigen Stadt selbst, die Ambitionen und Vergnügungen des Hofes, die Geschichtschreiber, Künstler und Poeten, ja die niederen und unwürdigen ‚maîtres de plaisir' im Gefolge des Papstes — alles das setzt sich bei Pastor zu einem vollendeten Kulturbild zusammen und empfiehlt das Studium eines so ernsten, rein wissenschaftlichen Werkes auch einem größeren Publikum, das für Politik und diplomatische Verhandlungen weniger Interesse besitzt. Die eigentliche Kirchenpolitik Leos behandeln die ersten sechs Kapitel des Werkes. Aber auch sie enthalten viel kulturhistorisches Material. So folgt gleich auf die Wahl Leos X. eine farbenprächtige Schilderung der Krönung und des „Possesso", sowie der kaiserlichen und der portugiesischen Obedienzgesandtschaften und im zweiten Kapitel eine treffliche Charakteristik der Familie Medici. Ebenso besitzt die ganze Darstellung der Petruccischen Kardinalsverschwörung gegen das Leben des Papstes und ihres Ausganges ein mehr als rein-historisches Interesse. Es mag sein, daß der Historiker von Fach sich mehr für die Schwankungen in der französischen Politik Leos, die äußere Geschichte des Kirchenstaates, die Kreuzzugsfrage, die diplomatischen Verhandlungen mit Venedig, Kardinal Wolsey, den Augsburger Reichstag, Maximilian, Karl V. und Franz I., sowie für den römischen Prozeß Luthers interessiert. Wir Nichthistoriker danken Pastor jedoch vornehmlich für die lebendige und geistvolle Schilderung einer Kulturwelt, die in ihrem Schoße so viel Unheil neben so reicher künstlerischer und wissenschaftlicher Anregung birgt und deshalb auch dem Nicht-Fachmann wertvolle Erkenntnisse und geistige Bereicherung bietet. Wie alle auf solidem Quellenstudium aufgebauten Monumentalwerke, so wirkt auch Pastors „Papstgeschichte" in sehr verschiedener Weise anregend. Aus dem im vorliegenden neuen Bande gebotenen kulturhistorischen Material könnten sich eine Reihe wertvoller Monographien ergeben. Auch der im edelsten Sinne des Wortes „historische" Roman dürfte der Arbeit Pastors herrliche und schier unerschöpfliche Vorwürfe und „Milieus" ent-

nehmen. Daß Pastor ferner nicht nur als Quellenforscher und darstellender Historiker bedeutend ist sondern auch als Kunstkritiker ein gewichtiges Wort mitreden darf, das hat er bereits im dritten Bande gelegentlich seiner Beschreibung der sixtinischen Kapelle und überhaupt des Mäcenatentums Julius II. bewiesen. Hat er sich auch naturgemäß für die sittliche Persönlichkeit Leos X. nicht so erwärmen können wie für seinen gewaltigen Roverepapst, so bot ihm doch die Geschichte des Medizäers Leo wiederum eine erwünschte Gelegenheit, der unvergleichlichen Kunst Roms zu gedenken. Auch der erste Teil des vierten Bandes bringt uns in Kapitel XI. 2. eine Fülle kunsthistorischer und kunstkritischer Darstellungen, die an die Geschichte der Stanzen und Teppiche Raffaels anknüpfen. Hier wird so viel reiches und zum Teil ganz neues Material vorgelegt, daß wir vielleicht das Beste unerwähnt lassen würden, wenn wir es hier in unserer Besprechung übergehen wollten. Bei Beschreibung der Kartons und Arrazzi Raffaels sowie bei der Schilderung der dekorativen Ausstattung der Loggien erhebt sich Pastors Stil mehr als einmal zur Höhe der Begeisterung und gewinnt eine ungewöhnliche Wärme, während er sich in rein-geschichtlicher Darstellung aus begreiflichen Gründen kalt und objektiv zu seinem Thema verhält. Das tiefe Verständnis für den biblischen Ideenkreis, für die Allegorie und Symbolik der Kunst im Dienste der Kirche und des Papsttums verdankt Pastor aber nicht nur seiner umfassenden Sachkenntnis und seiner wissenschaftlichen Bildung, sondern gewiß auch seinem überzeugten Christentum. Auch hierin steht er weit über Gregorovius und Ranke, denen es nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte, die ewige Roma und den Geist, der ihre Geschichte erfüllt, im innersten Wesen zu begreifen.

Wir haben lange auf den vierten Band der „Papstgeschichte" warten müssen. Nach seinem Erscheinen begreifen wir aber auch, daß er nicht das Opus unius diei sein konnte. Wir harren darum mit Ungeduld und Geduld auf die Fortsetzung des bedeutenden Unternehmens.

Rom. Ansgar Albing.

# XVI.

# Literatur.

**Summa theologica.** Ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. Auctore *L. Janssens* S. T. D. Tom. VI Tractatus de Deo Creatore et de Angelis. Freiburg, Herder XXXIV, et 1048 p. ℳ 12.—; geb. ℳ 14.80.

Das monumental angelegte Werk, welches der gelehrte Rektor des Anſelmianiſchen Kollegs in Rom in Form eines Kommentars zur Summa des hl. Thomas geſchrieben, ſchreitet rüſtig voran. Die ſeitherigen Bände wurden allgemein mit hoher Anerkennung aufgenommen, die Herder'ſche Ankündigung des ſechſten Bandes referiert ſehr anerkennende Urteile aus Frankreich, Spanien, Holland, Italien, Amerika und Deutſchland. Die ‚chriſtliche Akademie' in Prag (1902 Nr. 10) ſagt von dem Werke: „Es iſt noch kaum jemals die Theologie in ſo engem Anſchluß an den hl. Thomas mit ſo freiem Geiſte, der auch die anderen früheren Koryphäen dieſer Wiſſenſchaft heranzieht, und mit wohlwollender Berückſichtigung auch der neueren Fortſchritte und Abweichungen behandelt worden." Dieſes ſchöne Lob gilt auch für den umfangreichen ſechſten Band, der durch ein ſchmeichelhaftes Breve Pius X. ausgezeichnet iſt.

Der ſehr umfangreiche Stoff gliedert ſich in drei Teile. Der erſte handelt über die Schöpfung im allgemeinen (de productione rerum in genere), der zweite de rerum distinctione im allgemeinen und beſondern, der dritte von den Engeln. Das Werk legt überall Zeugnis ab von der großen Beleſenheit des Verf. und ſeiner Gewandtheit in Behandlung theologiſcher und philoſophiſcher Fragen. Philoſophiſche Fragen werden in dieſem Bande ſehr reichlich herbeigezogen, weil „heutzutage nicht bloß das Licht des Glaubens, ſondern auch das Licht der geſunden Vernunft bei vielen erloſchen iſt". (Vorrede) Die einſeitige Beſchäftigung mit den Naturwiſſenſchaften hat die philoſophiſchen Studien vollſtändig in den Hintergrund gedrängt. Neben dem nackten Unglauben iſt heute beſonders der Rationalismus zu bekämpfen. Seine beſte Widerlegung iſt aber eine gründliche Behandlung des Schöpfungsdogmas. Die Einleitung erörtert ſehr ſchön die Bedeutung dieſes Dogmas, welches das Fundament der Religion und Ethik, der natürlichen und übernatürlichen Ordnung iſt.

Im ersten Teil ist beachtenswert die ausführliche Widerlegung des Materialismus und besonders der verschiedenen Formen der heutigen Modephilosophie, des Pantheismus. Dabei werden dessen Hauptvertreter besonders in der deutschen Philosophie eingehend berücksichtigt.

Der zweite Teil handelt sehr ausführlich über die Mosaische Kosmogonie und enthält eine ausgezeichnete Dissertation über diese Frage. Wir können die kluge Reserve, mit welcher der Verfasser diese schwierige Frage behandelt, nur anerkennen. Die Erörterung der einzelnen Werke der Hexaëmerons gibt zuerst eine gute Exegese des Textes der hl. Schrift und dann die „Littera S. Thomae". Veraltete Dinge werden nicht besprochen, nur kurz angedeutet, geben aber hie und da Gelegenheit zu ganz treffenden Bemerkungen (vgl. z. B. das über das Coelum empyreum Gesagte S. 368. 369).

Der dritte sehr ausführliche Teil handelt über die Engel und gibt die subtilen Fragen der Scholastik auf diesem Gebiete in guten Übersichten und treffenden Kommentaren. Auch dogmengeschichtliche Fragen wie über die Stellung der Väter zur Geistigkeit der Engel werden gebührend berücksichtigt. Für diesen Teil wird der Verf. bei der heutigen Geschmacksrichtung wenig aufmerksame Leser finden; er ist aber ein guter Führer für diejenigen, welche sich für solche Dinge interessieren. Manche moderne Fragen wie über Spiritismus, Verstocktheit der Teufel, die man erörtert finden möchte, sollen später behandelt werden. Indem wir mit Freuden den folgenden Band über den Menschen, der wohl mehr allgemeines Interesse finden wird, erwarten, sprechen wir dem Verfasser für die bis jetzt erschienenen Bände unsere volle Anerkennung aus.

Mainz. Dr. Becker.

---

**Geschichte des deutschen Volkes** vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. Von Emil Michael S. J., Doktor der Theologie und der Philosophie, ordentlichem Professor der Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck. Vierter Band. Deutsche Dichtung und deutsche Musik während des dreizehnten Jahrhunderts. Erste bis dritte Auflage. Freiburg, Herder 1906. 8° (XXVIII und 458) ℳ 6.40, geb. in Leinwand und Lederrücken ℳ 8.40.

Der dritte Band dieses hervorragenden Werkes, welches auch außerhalb katholischer Kreise verdiente Anerkennung sich errungen,

wurde in dieser Zeitschrift 1903. I 563 eingehend gewürdigt. Nunmehr ist der scharfsinnige Verfasser im vierten Bande dazu übergegangen, die Kulturzustände des deutschen Volkes während des dreizehnten Jahrhunderts auf Grund ausgedehnten Quellenstudiums zu schildern. In zwei Teile geschieden, behandelt der Band im ersten die deutsche Dichtung im dreizehnten Jahrhundert und zwar: 1. Höfische Epen. Legenden. 2. Volksepen. 3. Novellen und Schwänke. 4. Lehrgedichte. 5. Minnedienst, Lyrik, Spruchdichtung.

Der zweite Teil beleuchtet die Musik des dreizehnten Jahrhunderts und zwar: 1. Fortschritte der Musiktheorie. 2. Der Kirchengesang, Sequenzen, Tropen. 3. Besetzung des Kirchenchors. Gesangunterricht. 4. Das religiöse Volkslied. 5. Das deutsche Kirchenlied. 6. Musikinstrumente. 7. Unterhaltungsmusik. Die Musik der Minnesänger und der Spielleute. Das weltliche Volkslied. 7. Die liturgischen Festspiele und die Anfänge des Dramas.

Mit welcher Ehrfurcht und Liebe die deutsche Nation im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert die kostbaren Schätze ihrer herrlichen Sprache aus dem dreizehnten Jahrhundert behandelt, das lehrt zunächst ein Blick in das elf Seiten umfassende Literaturverzeichnis. Als hervorragende Charakterzüge der neuen Arbeit des gelehrten Verfassers möchten wir bezeichnen die genaue Beschreibung der einzelnen dichterischen Leistungen, die, ohne den Leser zu ermüden, ihm das Detail erschließt, sodann aber den hohen theologischen, philosophischen und ästhetischen Standpunkt, welchen er mit souveräner Würde zu behaupten versteht. Auch die Leistungen dieses ersten Literaturfrühlings wollen im Geiste der Zeit, die sie entstehen sah, aufgefaßt sein. Das ist der Geist des katholischen Christentums, in welchem der Geschichtschreiber für die Bewertung der Licht- und der Schattenseiten seinen Maßstab zu suchen hat. Dieser Aufgabe ist der Verfasser in hohem Maße gerecht geworden. Als klassische Beispiele sei auf Walther von der Vogelweide und seine Stellung zum Papsttum verwiesen, die Michael ungezwungen und überzeugend gegen solche Männer darlegt, welche Rügen des Dichters gegen Einzelpersonen und Mißstände zu einem Gegensatz im religiösen Glauben zu stempeln kein Bedenken getragen. Nicht minder beachtenswert erscheint des Verfassers Beurteilung

des mittelalterlichen Minnedienstes, dessen tiefste Idee er verständnisvoll würdigt, dessen Ausschreitungen er mißbilligt. Zwei Prachtleistungen sind die Abteilungen über die Gralsage und das Nibelungenlied, zu denen man immer dann gerne zurückkehren wird, wenn es gilt, dem von Berufsgeschäften ermüdeten Geist die sinkende Spannkraft wieder zu erneuern. Daß er den Legenden der Heiligen und ihren tiefsinnigen mittelalterlichen Behandlungen ein reges Interesse entgegenbringt, das bekundet den Verfasser wie als echten katholischen Theologen der alten Schule so auch als genauen Kenner der menschlichen Seele. „Lesen", so bemerkt er trefflich, „muß man diese Zeugnisse mittelalterlicher Innigkeit und mittelalterlicher Poesie, lesen muß man sie, wenn irgend tunlich, in der Sprache des Originals. Es ist unmöglich, durch eine Übertragung in moderne Formen die Salbung der ursprünglichen Fassung wiederzugeben" (107).

Für den zweiten Teil erlauben wir uns den Leser auf das Buch selbst zu verweisen, und bemerken nur, daß derselbe bei der gegenwärtigen Choralbewegung von hervorragender Bedeutung ist, daß die fünfte Abteilung „das deutsche Kirchenlied" mit der Tiefe geschichtlicher Darstellung eine ebenso maßvolle, wie notwendige Verteidigung verknüpft, und daß der letzte Abschnitt „die liturgischen Festspiele und die Anfänge des Dramas" ein recht bedeutsames Stück mittelalterlicher Kultur schildert, welches die Söhne der Neuzeit nicht undankbar der Vergessenheit übergeben sollten. Auch dieser vierte Band behauptet in der katholischen Literatur eine ehrenvolle Stelle, die ihm auf viele Jahre gesichert bleiben wird.

An der Spitze des glänzenden Bandes stehen die Worte der Widmung: „Zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der theologischen Fakultät an der K. K. Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck." Tausende von dankbaren Schülern in Deutschland, England und Amerika, welche hier in das hehre Heiligtum der theologischen Wissenschaft durch die Väter der Gesellschaft Jesu eingeführt worden, werden sich dem Verfasser von Herzen gerne anschließen und auch ihrerseits dem hochverdienten Lehrkörper den Zoll innigster Dankbarkeit und ihre heißen Wünsche für eine segensreiche Zukunft zu Füßen legen.

Aachen. Alfons Bellesheim.

**Geſchichte der deutſchen Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima** von Dr. theol. et hist. Joſeph Schmidlin ehemal. Vizerektor der Anima. Mit 30 Bildern. Freiburg, Herder. 1906. Gr. 8°. (XVIII. und 815) ℳ 15.—, geb. ℳ 17.50.

Vorſtehendes Werk, das wir als die reifſte Frucht des die römiſche Anima ſeit einer Reihe von Jahren erfüllenden ernſten wiſſenſchaftlichen Strebens bezeichnen möchten, umfaßt zehn Bücher: 1. Die Gründung (1389—1418). 2. In der erſten Entfaltung (1418 — 1500). 3. Periode der Glaubensſpaltung (1500—1584). 4. Reformen und Religionskriege (1584—1696). 5. Im Zeitalter des Abſolutismus (1696—1798). 6. Umſturz und Wiedererhebung (1798—1859). Schluß. Die Anima in der Gegenwart. Der Verfaſſer, einer der vornehmlichſten Schüler des Hofrats Paſtor, iſt Geſchichtſchreiber im großen Stile und gemäß den Forderungen der ausgebildeten Wiſſenſchaft unſerer Tage. Das von ihm entdeckte und ausgiebig benützte Material war bis in die jüngſte Zeit vielfach unbekannt. Neben dem Archiv der Anima hat der gelehrte Verfaſſer herangezogen die Akten des überaus wichtigen Archivs der öſterreichiſchen Botſchaft beim hl. Stuhl, die Vatikaniſche Bibliothek, das päpſtliche Geheimarchiv und die Archive der Kaiſerſtadt Wien.

Die Art und Weiſe der Verarbeitung des Stoffes fordert die ungeteilte Anerkennung des Leſers. Alles wird in organiſchen Zuſammenhang gebracht und unter großen, religiöſen, politiſchen und weltgeſchichtlichen Geſichtspunkten betrachtet. So geſtaltet ſich die Geſchichte der Anima zu einem Spiegelbild der religiöſen, geiſtigen und politiſchen Entwicklung der deutſchen Heimat. In ſeinem ausgebildeten rechtsgeſchichtlichen Sinn hat der Verfaſſer eben dieſer Betrachtung ſeines Gegenſtandes wiederholt ſehr bedeutſame Blätter gewidmet. Das gilt namentlich von der Zeit der Glaubensſpaltung und der Periode des fürſtlichen Abſolutismus, in welch letzterer die der Anima eigentümliche ariſtokratiſche Verfaſſung durch Unterwerfung unter die öſterreichiſche Botſchaft ſchwere Einbuße erlitt. Überraſchend reich wird die Darſtellung bei der Schilderung des Kirchenbaues, des Häuſererwerbs und der mit dem Inſtitut verknüpften angeſehenen Perſönlichkeiten. Als eine Glanzpartie möchte ich die von feinem Verſtändnis zeugende Würdigung der in der Animakirche befindlichen Kunſtſchätze bezeichnen, an denen Tauſende von Landsleuten ſorglos

vorübergehen. Prälat und Domherr Schneider in Mainz hat dem Verfasser gerade bei dieser Partie bedeutende Dienste geleistet (S. 241). Sollten diese Cimelien künftig eine liebevollere Würdigung empfangen, dann darf der Verfasser das Verdienst davon für sich beanspruchen.

Die schier unabsehbare Reihe geistig hervorragender Männer, die im Laufe der Zeit mit der Anima in Verbindung standen, oder auf ihre Geschicke Einfluß übten, findet man hier mit unsäglicher Mühe auf das sorgfältigste zusammengetragen und im Rahmen ihrer Zeitgeschichte allseitig gewürdigt. Das gilt insbesondere von Dietrich von Neheim und Luther in der ältern Zeit, sowie von Flir im 19. Jahrhundert. Was den katholischen Deutschen besonders anmutet, das sind die persönlichen Beziehungen so vieler Päpste zur Anima. Hadrian VI. besitzt hier seine Ruhestätte und ein Grabmal, welches Schmidlin weit verständnisvoller beschreibt als irgend ein anderer. Paul IV. hat hier dem Kölner Johann Gropper die Leichenrede gehalten, „eine Ehre, die in der Papstgeschichte einzig dasteht" (298). Dann folgt die durch die Religionskriege in Deutschland und die Türkengefahr veranlaßte lange Reihe von Papstbesuchen im 17. und 18. Jahrhundert. Über großen Ereignissen verliert der Verfasser nicht den Sinn für das Materielle. So widmet er den Finanzen und der Mehrung und der Minderung des Häuserbesitzes eingehende Untersuchungen, welche durch einen überraschenden Reichtum von Detailangaben in den Anmerkungen interessante Beleuchtung empfangen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß das letzte Buch im Kapitel: Restauration und Reorganisation das lebendigste Interesse erregt. Hier hat sich der Dekan der Rota, Msgr. de Montel, als eifriger Helfer erwiesen. Die ausschlaggebende Tätigkeit des hochseligen Kardinals Reisach ist liebevoll geschildert. Ansprechender würde dieses Bild ausgefallen sein, hätten dem Verfasser die nach des Kardinals Hinscheiden in den Vatikan gebrachten und heute allda noch beruhenden Papiere desselben zur Verfügung gestanden. Warum hat sich das nicht ermöglichen lassen? Einheitliche Leitung durch einen geistlichen Rektor, Erlaß neuer, den heutigen Bedürfnissen der Kirche entsprechender Statuten und Benutzung der Anstalt durch Angehörige sämtlicher deutschen Länder unter der Schutzherrlichkeit

des österreichischen Kaiserhauses — das waren die Ideale, welche Reisach anstrebte und erreicht hat. Wiederholt drückt Schmidlin den Zoll der Dankbarkeit gegen Se. Majestät Kaiser Franz Joseph I. von Österreich aus, weil das heutige segensreiche Wirken der Anima auf seine hochherzigen Entschlüsse zurückzuführen ist. Mit Recht prangt an der Spitze des Bandes das Brustbild des Kaisers. Unauslöschlich ist in den Geschichtsbüchern der Anima der Name Schmidlin eingegraben.

Um auch einige Ausstellungen zu erheben, so fehlt neben dem trefflichen Personenregister ein dringend notwendiges Ortsregister. Und bei den Personen vermißt man deren Heimat. — Über Bischof Vandeville von Tournay (S. 482) handelt meine Schrift: Wilhelm Kardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande (Mainz 1885) S. 315. — Der berühmte Erzbischof von Armagh (S. 519) hieß Lombardus. Seine Stellung in der Theologie, insbesondere in Löwen und Rom, ist geschildert in meiner Geschichte der kathol. Kirche in Irland II (Mainz 1890) S. 761. — S. 587 steht Klemens IX. statt XI. — (S. 736) Dr. Bangen war nicht aus Köln, sondern aus Münster i. W., gestorben 30. Oktober 1865 in Tivoli bei Rom. — Der Entdecker des berühmten Bruderschaftsbuches der Anima (S. 738) heißt nicht Kirsch, sondern Kirch. Gestorben als Domherr in Köln 3. Dezember 1874. — (S. 770) Nicht der Sekretär der Congregatio Concilii, Titularerzbischof Gianelli, sondern der gelehrte Subsekretär, Msgr. Nina, unter Leo XIII., zeitweilig Kardinalstaatssekretär, erteilte im Hospiz Unterricht über die Eheprozesse, aber 1862—1865 nicht wöchentlich, sondern nur dann und wann im Jahr. Nie hörte ich jemand flüssiger und gewählter Latein sprechen als Msgr. Nina. Großer Erfolg ist in diesem Unterricht nicht erzielt worden.

Aachen. Alfons Bellesheim.

---

***Joseph Wirth*, Monseigneur Colmar** évêque de Mayence (1760 bis 1818). Paris. Librairie académique Didier. Perrin et Cie. 1906. 8°. (269) frcs *M.* 3.50.

Wer in den Wirrnissen der Jetztzeit die ehrwürdigen Namen Colmar, Räß, Weis, Liebermann, Johannes v. Geissel, Lennig Heinrich, Moufang, v. Ketteler nennen hört, dem geht das Herz auf angesichts der leuchtenden Spuren, welche diese Männer in

der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts zurückgelassen haben. Als der geistige Vater dieser Helden im Reiche des Geistes gilt Joseph Ludwig Colmar, geboren zu Straßburg 1760, Bischof von Mainz 1802—1818. Der Verfasser, der am Schluß des Vorwortes den Namen seines Aufenthaltsortes anzugeben unterlassen hat, benützte handschriftliche und gedruckte Quellen und stützt sich außerdem auf wertvolle Mitteilungen, welche er den Herrn Domkapitular Dr. Selbst und Seminarregens Dr. Becker als Zeugen unverfälschter Überlieferung des Mainzer Priesterseminars verdankt. So ist ein lebendig, klar und warm gezeichnetes Lebensbild eines deutschen Bischofs entstanden, der in schwerer Zeit das Haus Gottes wie eine Säule zu stützen verstanden hat.

Die Kapitel lauten: 1. Entwicklung eines großen Bischofs. 2. Ende der religiösen Verfolgung und Berufung auf den Stuhl von Mainz. 3. Lage der Diözese. Ruinen. 4. Tätigkeit des Bischofs. 5. Liebeswerke des Bischofs. 6. Prüfungen des Bischofs von 1812 bis zum Tode 1818. 7. Nach dem Hinscheiden Colmars. 8. Die alten Mitarbeiter Colmars. In die Jünglingszeit fiel die Schreckensherrschaft der Pariser Blutmenschen, in welcher Colmar Leiden zu ertragen hatte, die an Bitterkeit jene des Kulturkampfes weit überragten. Auffallend erscheinen auf den ersten Blick die ausgezeichneten Beziehungen des Bischofs zum ersten Konsul und nachmaligen Kaiser Napoleon, welchen der berühmte Kanzelredner fast überschwenglich Ausdruck lieh. Indeß teilte Colmar diese Gesinnungen mit den meisten seiner Amtsbrüder wegen der durch den Abschluß des Konkordats 15. Juli 1801 der Kirche zugewendeten Vorteile. Daß der erste Konsul es war, der die deutsche Kirche in Regensburg am 24. Februar 1803 zerschmetterte, das haben uns heute die dem Vatikanischen Archive entlehnten Urkunden enthüllt (Ilario Rinieri, La secolarizzazione degli stati della Germania per opera del Primo Console secondo documenti inediti. Roma 1906).

Mit Vergnügen lernt man kennen die außerordentliche Wertschätzung Colmars durch den Kaiser. Des Bischofs Stellung in der Entwicklung der Kanzelberedsamkeit wird ebenso eingehend dargelegt, wie sein gesegnetes Wirken mit Bezug auf die christliche Charitas und seine Beziehungen zur Geistlichkeit. Auszüge aus Colmars journal en langue française sui ses

tournées (175), sowie aus seinen Briefen (131) werden von der Mainzer Geistlichkeit mit lebendigem Interesse gelesen werden. Aus ihnen, wie aus seiner anziehenden Persönlichkeit spricht jene Selbstlosigkeit und apostolische Einfachheit, deren Bedeutung selbst der erste Konsul und der Kaiser sich nicht zu verschließen vermochte. So mannigfach die Schwierigkeiten sein mochten, welche der Mainzer Präfekt dem Bischof bereitete, am Kaiser fand der letztere stets seinen Rückhalt.

Eine recht wertvolle Ergänzung empfängt das Bild des Bischofs durch das erste Kapitel mit den auch für das heutige Reichsland bedeutenden Notizen über Colmars Mitarbeiter, unter denen Bruno Franz Leopold Liebermann auch in der wissenschaftlichen Welt einen guten Klang besitzt. Die Bedeutung dieses Mannes hat Wirth nach dieser Richtung nur mangelhaft gewürdigt. Es sei daher auf H. Hurter, Nomencl. literar. III (2. ed. 1895), 922 verwiesen. Als Eminenz Reisach 1864 in Rom nach dem Heimgange seines Amtsbruders Johannes von Geissel in Cöln mir den theologischen Standpunkt des letztern einmal in einer längern Unterredung schilderte, bemerkte er u. a.: Zwei Dinge hatte er (Geissel) inne, das Konzil von Trient und die theologia liebermanniana. Das geist- und herzstärkende Lebensbild sei insbesondere der Geistlichkeit von Mainz, Speyer und Straßbnrg empfohlen.

Aachen. A. Bellesheim.

---

**Der gottesdienstliche Volksgesang** im jüdischen und christlichen Altertum von Dr. Franz Leitner. Freiburg, Herder 1906. S. XII u. 284. *M.* 5.60.

Der Herr Verfasser dieser Schrift ist als feingebildeter Musiker in weiteren Kreisen bekannt. Nun sollte man glauben, er beabsichtige in seinem Werke zunächst die Geschichte der jüdischen und altchristlichen Musik in neues Licht zu setzen; allein er bezeichnet seine Arbeit selbst als „Beitrag zur jüdischen und christlichen Kultgeschichte" und ist diesem seinem gestellten Programm stets treu geblieben.

In der Einleitung sucht er nachzuweisen, daß der gottesdienstliche Volksgesang schon bei den antiken Kulturvölkern in Übung war und durch die positive Offenbarung eine höhere Entwickelung gewann. Er vermeidet absichtlich den Ausdruck litur-

gischer Volksgesang, weil das Wort liturgisch in der gegenwärtigen Zeit eine spezifisch katholische Färbung hat und zum Vollzugsorgan das besondere katholische Priestertum voraussetzt.

Im darauffolgenden ersten Teile wird die Musik im jüdischen Tempel vor und nach dem babylonischen Exile zu schildern gesucht wie in den Synagogen. Obwohl eine reichhaltige talmudische und biblische Literatur verglichen wurde, so blieben dennoch die gewonnenen Resultate in textlicher und musikalischer Hinsicht teils spärlich, teils unsicher; doch ist dieses mehr negative Resultat als Verdienst anzurechnen, weil die Schuld nicht den Verfasser trifft.

Auch im Christentum sind die Nachrichten aus den ersten vier Jahrhunderten noch selten und so allgemein, daß über den Gebrauch, die Ausdehnung und Beschaffenheit des liturgischen Volksgesanges noch manche Fragen ungelöst bleiben müssen. Den Höhepunkt erreichte diese Gesangesart erst vom 4—6. Jahrhundert. Nach dieser Zeit verstummte sie allmählich im Abendlande und hat sich nur noch in wenigen Bruchstücken in romanischen Ländern erhalten. Der Leser gewinnt durch die letztere Ausführung ein ziemlich getreues Bild von der Teilnahme des Volkes am Gesange bei liturgischen Funktionen durch alle Jahrhunderte.

Am Schlusse werden in zwei Abschnitten noch die technische Ausführung und die ethisch-ästhetische Seite des gottesdienstlichen Volksgesanges erörtert.

Vorliegende Schrift ist in leichtverständlichem Tone geschrieben und fußt auf einer Literaturkenntnis, welche nur einem Verfasser am Sitze großer Bibliotheken möglich ist. Sie verdient umsomehr Beachtung nicht bloß von Seiten der Musiker und Liturgen, sondern auch von Seiten der hochwürdigen Geistlichkeit, als gerade Papst Pius X. in dem Motu proprio 2, 3 vom 22. Nov. 1903 den liturgischen Volksgesang als das Ideal der katholischen Kirchenmusik hinstellt, damit die Gläubigen fernerhin beim Gottesdienste nicht bloße Zuhörer bleiben.

---

**Der Altarbau** im Erzbistum München und Freising in seiner stilistischen Entwicklung vom Ende des 15. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts von Dr. Richard Hoffmann. Mit 59 Abbildungen. München, J. Lindauer, 1905. VIII u. 326 S. *M.* 4.—, geb. *M.* 5.75.

Diese Schrift, welche den 9. Band der „Beiträge zur Ge-

schichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising" bildet, behandelt in den ersten 5 Abschnitten die Altarbauten der Spätgotik, der Renaissance, des Barock, des Rokoko und des Klassizismus und im Schlußkapitel Altäre aus echtem und Stuckmarmor. Das Buch gewährt einen interessanten Einblick in den großen Reichtum, welchen die Münchener Erzdiözese an hervorragenden Altären aus den erwähnten Kunstperioden besitzt. Mit Liebe und sachlichem Verständnis werden die Eigentümlichkeiten der einzelnen Kunststile und deren Übergänge geschildert, deren Vorzüge und bisweilen auch deren Verirrungen textlich hervorgehoben und in 59 gut gewählten Abbildungen dem Auge veranschaulicht. In jüngster Zeit haben diese, teilweise imposanten Werke vergangener Kunstepochen eine gerechtere Beurteilung gegen früher und in dem Verfasser einen gewandten Verteidiger gefunden. Modernen Künstlern, die alte Altäre zu restaurieren oder neue in älteren Stilen zu erbauen haben, bietet unsere Schrift stilistische Belehrungen, praktische Winke und mustergültige Vorlagen in Hülle und Fülle. R.

---

**Gedenkblätter** aus dem Leben und schriftlichen Nachlasse des Domkapitulars Paul Stiegele von Msgr. B. Rieg, Regens am Priesterseminar in Rottenburg a. N. I. Bd.: Das Lebensbild Stiegele's (erscheint später). II. Bd.: Fastenpredigten, 2 Aufl., VIII u. 370 S. *M.* 3.60, geb. *M.* 4.60. 1904. III. Bd.: Ausgewählte Predigten. VI u. 498 S. *M.* 4.80, geb. *M.* 6.—. 1905. IV. Bd.: Exerzitienvorträge. VIII u. 423 S. *M.* 4.20, geb. *M.* 5.30. 1905. Jeder Band gr. 8°. Verlag Wilhelm Bader, Rottenburg a. N.

Am 24. Februar 1903 verschied Domkapitular Paul Stiegele von Rottenburg, ein Mann, der als Seelsorger und Pfarrer, Seminarregens und Lehrer der geistlichen Beredsamkeit 33 Jahre hindurch das Predigtamt meisterhaft verwaltete. Vorliegendes Werk (bis jetzt erschienen der 2., 3. und 4. Bd.) will zunächst das Andenken dieses hochgebildeten edlen Karakters in denen wach erhalten, welchen er ein gottbegnadeter Lehrer und Führer in geistlichen Dingen gewesen. Die nun vorliegenden Predigten und Vorträge aber verdienen, in den weitesten Kreisen Eingang und Verwertung zu finden. Bischof Keppler von Rottenburg, ein ebenso berühmter Stilist als Prediger, konnte über Stiegele's Predigten in dem vorgedruckten Begleitworte schreiben: „Ein

klarer Verstand und ein Gemüt von seltener Tiefe, eine spekulative und zugleich mystische und doch wieder durchaus praktische Geistesrichtung, reichste Lebens- und Leidenserfahrung, namentlich eine außergewöhnliche Erfahrung im geistlichen Leben bis hinauf auf die Höhen der Vollkommenheit, ein kontemplativer Tiefsinn, welcher die Seele ganz in Gedanken der Ewigkeit und in die Geheimnisse des Glaubens versenkte, ein Gebetsleben in und mit Christus, ein ununterbrochenes Streben nach Selbstheiligung, brennender Eifer, für das Heil der Seelen zu reden, zu wirken, zu leiden, endlich ein feines oratorisches und poetisches Gefühl und ausgedehnte Bekanntschaft mit der theologischen, aszetischen und homiletischen Literatur und mit den wahren Klassikern aller Zeiten — eine so seltene Verbindung von Anlagen und Kräften wirkt in seinen Predigten sich aus und hebt sie weit über das gewöhnliche Maß hinaus." Wer sich von der Richtigkeit des Gesagten rasch selbst überzeugen will, lese z. B. den 2. Zyklus der Fastenpredigten (6 Predigten über einzelne Personen aus der Leidensgeschichte, nämlich Judas, Petrus, Annas, Pilatus, Simon von Cyrene, Maria Magdalena) oder den 5. (über das hl. Meßopfer), welche mit dem 1. (über die 1., 2., 4., 8., 12. und 14. Kreuzwegstation) an Schönheit wetteifern. Der 3. Bd. enthält Predigten auf die Feste des Herrn, der allerseligsten Jungfrau, 2 Predigten auf Allerseelen, etliche Predigten auf die Feste der hl. Monika, Maria Magdalena, Martinus, Schutzengel, Ansprachen bei Primizen nnd sonstigen Anlässen, endlich 6 Sonntagspredigten. Form und Inhalt derselben sind so gediegen, daß auch erfahrene Prediger in jeder Hinsicht daraus Neues zu schöpfen vermögen. Die „Exerzitienvorträge" hielt der Verstorbene bei Priesterexerzitien im Kloster Untermarchtal in den Jahren 1903 und 1904 und bei Leitung der geistlichen Übungen für Frauen und Jungfrauen im Kloster Reute im Jahre 1889. Als Anhang sind 3 Konferenzvorträge für Priester beigegeben. Dieser 4. Band wird Geistlichen und Laien, welche die Betrachtung pflegen, ein willkommener Behelf sein. Wir sehen den weitern Bänden (Vermischte Vorträge, Varia, Belletristisches, Lebensbild) mit Spannung entgegen. Jeder Band ist auch einzeln käuflich.

Seifriedsberg. M. Raich.

**Kurze Sonntagspredigten** für das ganze katholische Kirchenjahr, von P. Matthias von Bremscheid, Priester des Kapuzinerordens. 1905, Mainz, Kirchheim u. Co. (VIII u. 338 S.) *M.* 2.80, geb. *M.* 3.50 (1906 *Zweite* durchgesehene Auflage).

Der durch verschiedene, besonders soziale Schriften wohlbekannte und geschätzte P. Matthias hat den Predigern mit seinem neuesten Werke eine vortreffliche Gabe gespendet. Es sind kurze, aber inhaltsreiche Predigten; die einzelnen Gedanken sind meistens nur kurz ausgeführt, können aber leicht weiter entfaltet werden, da es Kerngedanken sind, gleich fruchtbaren Samenkörnern. Unter den kleinen Predigten finden sich wahre Kabinetsstückchen; so gleich die erste: Unvergänglichkeit der Worte Christi, ebenso die schöne Predigt über die Größe des kleinen Hauses in Nazareth, die Berufstreue, der Gedanke an die kleine Weile, die letzte: Gott hält sein Wort u. a. Als originelle, kurzgefaßte, praktische Predigten kündigten sich s. Zt. die Predigten von P. Weninger an, die hier vorliegenden verdienen diese Beziehung mit größerem Rechte. Wenn wir einen Wunsch äußern dürfen, so wäre es der, daß die Nutzanwendungen etwas mehr ausgeführt würden, sie sind doch das Wichtigste der Predigt und der Prüfstein für ihren praktischen Wert. Wenn es (S. 185) heißt: „So möge denn ein jeder es so auf sich anwenden, wie es ihm sein Gewissenszustand nahelegt" — wird dies wenig nützen, es ist Sache des Predigers, die rechte Nutzanwendung vorzumachen. Das Werkchen gibt vortreffliche Anregung zu wahrhaft praktischen Predigten.

Mainz. Dr. Becker.

---

Unter dem Titel „Aus Vergangenheit und Gegenwart" veröffentlicht die Firma Butzon und Bercker in Kevelaer ‚Erzählungen, Novellen, Romane,' welche sich insbesondere für Volksbibliotheken in hohem Grade empfehlen durch sorgfältige Auswahl, was innern Wert, Mannigfaltigkeit und taktvolle Behandlung der Stoffe betrifft, wie nicht minder durch gute Ausstattung und große Billigkeit. Jedes Bändchen — bereits sind über 60 erschienen — kostet nur 30 Pfg.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz,
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# XVII.

## Rabanus Maurus.

### Ein Zeit- und Lebensbild.

Entworfen von Dr. J. Schmidt, Mainz.

Im vergangenen Jahre haben wir das 1150jährige Jubiläum des Apostels der Deutschen gefeiert. Demnächst nun, am 4. Februar, werden es 1050 Jahre, daß der große Nachfolger des hl. Bonifatius, Rabanus Maurus, einer der berühmtesten Söhne unserer Stadt, einer der ausgezeichnetsten Oberhirten der Mainzer Kirche, seine irdische Laufbahn beschlossen hat. Es scheint mir eine Forderung der Billigkeit zu sein, daß wir in der Anstalt, die der Bildung des Mainzer Klerus gewidmet ist, des gefeierten Erziehers der deutschen Geistlichkeit des 9. Jahrhunderts in Hochachtung und Dankbarkeit gedenken. Ich widme seinem Andenken um so lieber meine Worte, da die Umstände, unter denen ich zu sprechen die Ehre habe,[1]) in mehr als einer Beziehung an die Festesfeier der Abtei Fulda erinnern, bei der am 1. November 819 Rabanus Maurus seine Schrift De institutione clericorum dem Mainzer Erzbischof Haistulf überreicht hat.

Die wichtigsten Daten aus Rabans Leben[2]) sind folgende:

---

1) Die nachfolgende Abhandlung wurde im Bischöflichen Priesterseminar zu Mainz bei der Preisverteilung am 9. Januar 1906 vorgetragen.

2) Vgl. zu der ganzen Abhandlung: Hrabani Mauri . . . epistolae in M. G. Epp. V, 361 sqq.; die Werke Rabans in Migne, Patr. Lat. 107 bis 112; Böhmer-Will, Regesten z. Gesch. der Mainzer Erzbischöfe I, XIX ff., 64 ff. — Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus. Mainz 1841; Ebert, Allgem. Gesch. der Literatur des MA. im Abendlande, II. Leipzig 1880, 120 ff.; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches. 2. Aufl., Leipzig 1887 f., I, S. 315 ff., 407 ff. u. ö.; derſ., Hrabanstudien in SB. d. Berliner Akademie d. Wiss. S. 24 ff.; Knöpfler, Einleitung zu der Ausgabe v. Raban-

Höchstwahrscheinlich 776, nicht aber erst 784, wie allerdings neuerdings von sehr angesehenen Historikern behauptet wurde,[1]) erblickte er zu Mainz das Licht der Welt. Schon in früher Jugend brachten ihn seine Eltern nach Fulda, wo bereits damals, unter Abt Baugulf, dem ersten Nachfolger Sturms, die Schule blühte. Kaum dem Knabenalter entwachsen, bat Raban selbst um den Habit der Söhne des hl. Benedikt. Einen frömmern und wissensdurstigern Mönch als ihn hat Fulda nie in seinen Mauern gesehen. 802 oder 803 sandte ihn Abt Ratgar zu Alcuin nach Tours. Er verweilte dort nur etwa ein Jahr, aber die kurze Zeit genügte, um das Band innigster Freundschaft um den greisen angelsächsischen Gelehrten und den jungen deutschen Ordensmann zu schlingen. Der Name Maurus, den Alcuin seinem strebsamen Schüler beilegte und den dieser fortan mit Vorliebe führte, hat die Erinnerung an die schönen Tage, die Raban in Tours verlebte, für immer der Geschichte einverleibt. Nach der Rückkehr aus Westfranken begann Rabanus sofort in Fulda Unterricht zu erteilen, und er setzte diese Tätigkeit mit kurzer Unterbrechung fast 4 Jahrzehnte lang fort. Wohl stand er von 822—42 als Abt an der Spitze seiner großen Klostergemeinde, allein jeden Augenblick, den ihm die tausend großen und kleinen Sorgen um das geistliche und leibliche Wohl seiner vielen Untergebenen frei ließen, widmete er dem Studium und dem Unterrichte. Von 842—47 lebte er als einfacher Mönch, nur mit literarischen Arbeiten beschäftigt, in der Zelle, die er sich früher schon auf dem Petersberge bei Fulda hergerichtet hatte. Dann berief ihn die Wahl des Klerus und Volkes von Mainz und das Vertrauen Ludwigs des Deutschen auf den ersten Bischofsstuhl des ostfränkischen Reiches. Er zierte ihn durch seine wahrhaft apostolische Tugenden 9 Jahre lang bis zu seinem Tode am 4. Februar 856.

Das Leben des Mannes, auf dessen Verdienste ich heute

---

Mauri, De institutione clericor. libri tres, Monachii 1901, und Kirchenlex. X, 697 ff; Falk, Bibelstudien in Mainz, Mainz 1901, 9 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II, 2. Aufl. Leipzig 1900, 611 ff.

1) So v. Dümmler, Hrabanstudien, S. 27, dem sich Falk a. a. O. anschließt. Dagegen spricht die Diakonatsweihe Rabans i. J. 801 und seine Lehrtätigkeit in Fulda alsbald nach der Rückkehr aus Tours.

hinweisen möchte, fiel also in eine für Deutschland in politischer wie kirchlicher Beziehung ungemein wichtige Zeit. In ihr bildete sich ein eigenes deutsches Reich und wurde der Grund zur christlich-deutschen Kultur gelegt. Unter den Männern, denen wir diese Kultur, das Beste unseres Volkstums, zu danken haben, wird Rabanus Maurus stets in erster Linie genannt werden müssen. Es bekannten sich allerdings schon vor seiner Zeit die Bewohner der deutschen Gaue äußerlich zum Christentum, in den Herzen und in den Gewohnheiten des privaten und gesellschaftlichen Lebens aber war im 9. Jahrhundert das alte Heidentum doch noch immer mächtig. Vielgestaltiger Aberglaube namentlich wucherte noch an gar manchen Orten.[1]) Genug Leute rühmten sich, aus gewissen geheimnisvollen Zeichen, aus den Linien der Hand, aus dem Fallen der Lose, aus dem Flug und Geschrei der Vögel die Zukunft wahrsagen zu können. Wenn eine Mondfinsternis eintrat, erhob man lautes Geschrei, schoß Pfeile und warf Speere zum Himmel, um die Ungeheuer zu schrecken, von denen man wähnte, sie wollten den Mond verschlingen. Wurde jemand krank, so mußte alsbald der Beschwörer kommen und seine Segenssprüche raunen. Auch die germanische Wildheit, die einst den Römern so furchtbar gewesen, war noch keineswegs gebändigt. Mord und Totschlag waren häufig, zumal an Sonn- und Feiertagen, wenn das Volk zur Kirche zusammenströmte.[2]) Gar toll ging es bei den gewaltigen Trinkgelagen zu. Gab es ja in allen Klassen der Bevölkerung, selbst im Klerus, Leute, die die Trunkenheit für etwas Erlaubtes, ja Gutes hielten und behaupteten, wer etwas beim Trinken draufgehen lasse, sei freigebig, zeige Großherzigkeit und Nächstenliebe.[3])

Nur ein kraftvolles Regiment, wie es Karl der Große geführt, konnte solche Leute in Zucht und Ordnung halten. Der schwache Ludwig der Fromme hatte noch keine 15 Jahre die Kaiserkrone getragen, als bittere Klagen über den entsetzlichen Wirrwar, der im Reiche herrschte, auf allen Seiten ertönten. Welch' trübes Bild der Zustände, die um 829 in unsern Gegenden herrschten, zeichnet nicht Einhard in seiner Geschichte der Übertragung der Reliquien der hl. Petrus und Marcellinus nach Seligenstadt. Mißwachs und ansteckende Krankheiten

1) S. Rabani hom. 42. 43 in Patr. Lat. 110, 78 sqq.
2) Patr. Lat. 110, 77, 112 sqq. — 3) l. c. 119 sqq.

aller Art, so läßt er den Dämon Wiggo sprechen, sind im ganzen Reiche verbreitet, weil sich so viel Bosheit im gemeinen Volke und so große Ungerechtigkeit bei den Machthabern findet. Die Grafen und Richter verkaufen das Recht und unterdrücken die Armen. Witwen und Waisen werden mit ihren Klagen abgewiesen. Meineide, Ehebrüche, Mordtaten, Diebstähle, Räubereien sind alltäglich, und niemand ahndet sie.[1]) Aber das Schlimmste sollte erst noch kommen. Nach 830 begann die Periode der Empörungen der Söhne Ludwigs des Frommen gegen ihren Vater. Schwur heute jemand dem Kaiser den Eid der Treue, so mußte er sich morgen gegen ihn verpflichten, um einige Zeit darauf wiederum Ludwig dem Frommen und einem seiner Söhne zu huldigen. Und dieser die Gewissen in geradezu unerträglicher Weise verwirrende Wechsel wiederholte sich mehrfach im Laufe weniger Jahre. Da mußten Treue und Glauben zu nichtigen Worten werden, jedes Gefühl der Zusammengehörigkeit von Fürst und Volk schwand, jede obrigkeitliche Gewalt wurde illusorisch, jede Rechtspflege hörte auf. So schloß denn Nithard 843 seine Geschichte mit der Klage: „Jetzt ist überall Streit und Hader zu sehen, weil jeder nach seinem Sinne schaltet. Zur Zeit des großen Karl war allerorts Überfluß und Freude, jetzt aber ist nichts denn Mangel und Traurigkeit".[2])

Eine Macht indessen stand unerschütterlich fest in den Stürmen jener Tage, die Macht des christlichen Glaubens und die auf ihr beruhende Autorität der Kirche. Im ganzen weiten Gebiete des karolingischen Reiches war auch nicht ein Zweifler oder Ungläubiger. Die Existenz einer höhern unsichtbaren Welt, die Sühne für jedes Verbrechen heischt und die das diesseitige Leben in der vielfältigsten Weise beeinflußt, stand in der Überzeugung der ganzen Gesellschaft und jedes Einzelnen unerschütterlich fest. Die Konsequenzen aus dieser Idee für das sittliche Verhalten wurden allerdings sehr oft nicht gezogen, aber die Überzeugung war da und wurde gerne festgehalten. Die Regenten des Reiches insbesondere empfanden bei allen wichtigen Staatsaktionen das Bedürfnis, ihre Beratungen und Entschließungen mit der Religion in die engste Verbindung zu bringen. Als Ludwig der Fromme 817 den wichtigen Reichstag von

1) SS. XV, 253. — 2) SS. II, 672.

Aachen veranstalten wollte, wurden zunächst ein dreitägiges Fasten und besondere Andachtsübungen zur Erflehung des göttlichen Segens abgehalten;[1]) als dann das Reich Karls des Großen in der Weise geteilt wurde, daß dem ältesten Sohne Lothar mehr als das doppelte des Erbteils seiner Brüder zufiel, da wurde diese Abweichnng vom uralten fränkischen Herkommen mit der Notwendigkeit, Schaden von der Kirche abzuwenden, begründet. Mit der Wertschätzung des Christentums, wie sie sich in dieser Motivierung kundgibt und wie sie sich in so vielen Urkunden des 9. Jahrhunderts ausspricht, stand im Einklang das lebhafte Interesse, das man in jener Zeit gerade an höchster Stelle allem Religiösen entgegenbrachte. Der Kaiserin Judith wußte Rabanus Maurus kein willkommeneres Geschenk zu machen, als Kommentare zur hl. Schrift;[2]) als Ludwig der Deutsche sich 843 mit Raban in der Zelle Rasdorf bei Fulda aussöhnte, bat er, wie zur Besiegelung seines Friedens mit dem gelehrten Mönche, diesen um eine moralische Erklärung der im kirchlichen Offizium vorkommenden biblischen Cantika;[3]) zehn Jahre später vernehmen wir die Klage des Kaisers Lothar, daß es ihm leider nicht möglich sei, auf seinen Zügen durch das Reich die großen Kommentare der Väter zur hl. Schrift mit sich zu führen, und seine Bitte an den greisen Erzbischof Rabanus von Mainz, er möge ihm doch Erläuterungen aller Episteln und Evangelien, die im Laufe des Jahres bei der hl. Messe vorkommen, aus der patristischen Literatur zusammenstellen, damit sie ihm bei seinen Mahlzeiten vorgelesen werden könnten.[4]) Zweifellos war es darum auch keine bloße Phrase, wenn im Vertrage von Meersen 847 die Söhne Ludwigs des Frommen als Hauptzweck ihrer Vereinbarung die Sicherstellung der Kirche bezeichneten.[5]) Derartige Äußerungen können wir allerdings als formelhafte Wendungen betrachten, allein es ist doch sehr bezeichnend, daß in den Formeln jener Zeit so häufig und so nachdrücklich religiöse Gedanken in den Vordergrund gestellt werden.

In einer Periode nun, in der alles in allem genommen, trotz der Überreste heidnischer Denkweise, die sich noch stark genug im Leben und in den landläufigen Anschauungen der Volksmenge

1) LL. I, 198. — 2) Vgl. Epp. V, 420 sqq.
3) Epp. V, 465 sq. — 4) Epp. V, 503 sqq. — 5) LL. I, 393 sqq.

geltend machten, dennoch der Glaube an die Göttlichkeit der Kirche unter aller Klassen unbestritten herrschte, mußte ein Mann wie Rabanus Maurus eine höchst bedeutende, segensreiche Wirksamkeit ausüben. In ihm war ja alles vereinigt, was zu jener Zeit einem Geistlichen in seinem Berufe Erfolg verbürgen konnte: Er bekleidete ein hohes kirchliches Amt und erfreute sich damit jenes Ansehens, das man damals allen Gliedern der Hierarchie als Trägern überirdischer Gewalten entgegenbrachte, in ihm lebte ein glühendes Verlangen, christliche Kultur und Sitte zu fördern, er besaß eine ganz hervorragende Befähigung zu jeder Art praktischer Seelsorgstätigkeit und eine geradezu unermüdliche Arbeitskraft, er war eine durch und durch selbstlose Natur.

Vielleicht wundern Sie sich, meine Herren, daß ich unter den großen Eigenschaften Rabans nicht auch Scharfsinn, spekulative Begabung und schriftstellerisches Talent genannt habe, da er doch mehr theologische Werke verfaßte als irgend ein anderer Gelehrter des 6. — 13. Jahrhunderts. Allein, verehrte Anwesende, die Schriften Rabans, die in der bekannten Väterausgabe von Migne nicht weniger als sechs Bände füllen,[1]) rühren ihrem Inhalte nach nur zu einem sehr geringen Teile von dem Manne her, dessen Namen sie an ihrer Spitze tragen; sie sind durchweg nur Kompilationen aus Schriften der lateinischen Väter des Altertums.[2]) So wenig sie uns deshalb bieten, so große Bedeutung hatten sie jedoch für das 9. Jahrhundert. Sie entsprachen durchaus den Bedürfnissen und dem Geschmacke jener Zeit. Im Vergleich zu der Gelehrsamkeit, die auf jeder Seite der Werke eines hl. Hieronymus den Theologen des fränkischen Reiches entgegentrat, erschien ihnen das Wissen des Gelehrtesten unter ihnen nur als stümperhaft, dem Geistesfluge Augustins vermochte kaum einer aus ihnen zu folgen, den alle Beziehungen des privaten und öffentlichen Lebens in die christliche Ordnung einfügenden, mit christlichem Geiste durchdringenden Tiefblick eines hl. Ambrosius konnten sie nur anstaunen. Was Wunder darum, wenn man in der neuen Welt, die sich seit der Völkerwanderung gebildet

1) Patr. Lat. 107—112.

2) Sehr instruktiv ist in dieser Beziehung Knöpflers treffliche Ausgabe der Schrift Rabans De institutione clericorum mit genauer durch den Druck deutlich markierter Bezeichnung der Quellen.

hatte, Jahrhunderte lang und so auch im Zeitalter des Rabanus Maurus nichts Besseres tun zu können glaubte, als die erhabenen Gedanken, die man bei den Vätern fand, zusammenzustellen, sie möglichst weit zu verbreiten, sie in das geistige und soziale Leben der kaum dem Christentum gewonnenen Völker einzuführen! Das allein war Rabans Ziel.

Ein Stand mußte sich nach der Ansicht Rabans vor allem mit den Ideen der christlichen Vorzeit bekannt machen und von ihnen geistig durchdringen lassen: der Klerus. Seiner Bildung galt daher stets die Hauptsorge des berühmten Lehrers von Fulda. Was nach ihm dazu gehörte, zeigt uns deutlich seine Schrift De institutione clericorum. Sie ist fast ganz aus Stellen, die den Etymologien und dem Werke De officiis ecclesiasticis des Isidor v. Sevilla, den Schriften Bedas, der Doctrina Christiana des hl. Augustinus und der Regula pastoralis Gregors des Großen entnommen sind, zusammengesetzt, zeigt aber in der Auswahl der Zitate, welche Anforderungen inbezug auf Kenntnisse Raban an die Geistlichen stellte. Sie sollten die Bedeutung und den tiefern mystischen Sinn der gottesdienstlichen Gebräuche, der hl. Geräte und Gewänder, der hl. Zeiten und Orte genau kennen, vor allem aber die hl. Schrift gut zu erklären wissen. Ihre Kenntnis ist nach ihm Fundament, Mittelpunkt und Krone aller klerikalen Bildung.[1]) Allerdings verlangte er auch von den Geistlichen, daß sie die Klassiker und die Philosophen des Altertums studieren und sich mit den Gesetzen der Grammatik, Logik und Dialektik, mit Mathematik und Musik, Geometrie und Astronomie bekannt machen, allein damit sollten sie doch nur vertraut werden, um besser die hl. Schrift zu verstehen.

So betrieb denn auch Raban selbst, wie er in seinem Epitaphium sagt,[2]) von Jugend auf mit größtem Eifer das Studium der kanonischen Schriften. Sie den Mönchen von Fulda und den angehenden Geistlichen zu interpretieren, war seine liebste Beschäftigung, als er Vorsteher der Klosterschule und Abt war, und als er in hohem Alter von mehr als 70 Jahren oft ans Krankenlager gefesselt war, bildete noch die Beschäftigung mit dem Gotteswortе seine angenehmste Erholung. Auch von seinen

1) Knöpfler, Rab. M. De inst. cler. 191.
2) S. Böhmer-Will, Regesten 71.

Schriften befaſſen ſich die weitaus meiſten mit der Erklärung der hl. Schrift. Von 822—55 veröffentlichte er nach und nach, — und darin hatte er ſeines Gleichen in der lateiniſchen Kirche der erſten 12 Jahrhunderte nicht — ausführliche Kommentare zu allen hiſtoriſchen Büchern des A. T., abgeſehen von Esdras, Nehemias und Tobias, zu den Proverbien, dem Buche der Weisheit und dem Ekkleſiaſtikus, zu den vier großen Propheten, zu den Evangelien von Matthäus und Johannes und zu den Briefen des hl. Paulus. Er war der erſte, der vollſtändige Kommentare zu den 4 Büchern der Könige, zu den Büchern der Chronik und der Machabäer, zu Eſther und den erwähnten didaktiſchen Schriften des A. T. verfaßte. Die meiſten von ihnen geben die Vorträge wieder, die er in der Kloſterſchule gehalten hat. Exegetiſche Werke in unſerm Sinne hat er in dieſen Kommentaren allerdings nicht hinterlaſſen. Seine Abſicht war es ja nie, den inſpirierten Text nur nach den Regeln der Grammatik und dem Zuſammenhange zu erklären, ſondern, den Geiſt der hl. Schrift ſeinen Schülern zu erſchließen. Dieſen Geiſt aber fand er in den moraliſchen und aszetiſchen Vorſchriften der Bibel und in den Stellen, die ſich unmittelbar auf den Erlöſer und ſein Reich beziehen. Derſelbe Geiſt hat aber nach ſeiner Meinung in jedem Satze der hl. Schrift ſeinen Ausdruck gefunden, ſelbſt dann, wenn eine Stelle dem buchſtäblichen Sinne nach keinerlei Beziehung zu Chriſtus und ſeiner Kirche aufweiſt und die eigentliche Aufgabe des Exegeten iſt, den tieferen, direkt chriſtlich-religiöſen Sinn der einzelnen Schriftworte zu finden. In ſeinen Allegoriae in universam sacram Scripturam [1]) ſchenkte er ſeinen zahlreichen Freunden und Schülern auch ein Hilfsmittel, das ihnen die Auffindung des allegoriſchen, tropologiſchen oder moraliſchen und anagogiſchen Sinnes erleichtern ſollte. An einer reichen Fülle von Beiſpielen wurde ihnen hier gezeigt, wie ſie verfahren müßten, um den geheimnisvollen Sinn einer beliebigen Schriftſtelle zu erkennen. Er ſagt da z. B.: Unter altilia (Vögel) muß man manchmal die Kirchenväter des N. B. verſtehen. So findet ſich im Gleichnis vom königlichen Gaſtmahl, das Matth. 22 erzählt wird, der Satz: tauri mei et altilia occisa. Dieſe Worte bedeuten nichts anderes als: die hl. Lehrer des A. und des N. Teſtamentes bereiten uns

1) Patr. Lat. 112, 849 sqq.

geistliche Speise. Zu dem Wort Cataractae bemerkt er: Cataractae sind zuweilen die Apostel, so Ps. 41, 8, wo es heißt in voce cataractarum tuarum; dies bedeutet „um der Worte deiner Apostel willen". Cataractae kann aber auch die tiefen Aussprüche der hl. Schrift bezeichnen. So bedeutet Gen. 7, 11 Cataractae coeli apertae sunt, „die tiefen Aussprüche der hl. Schrift sind erklärt worden". So seltsam uns diese Deutungen anmuten und so unbegrenzten Spielraum hier der Willkür geboten war, Rabans Zeitgenossen nahmen keinen Anstoß an solchen Erklärungen, ja sie feierten ihn gerade darum so hoch, weil er es wie kein anderer verstand, durch seine mystischen Erklärungen die Schrift dem Glaubensbewußtsein der Kirche entsprechend zu deuten. Übrigens war es für Raban exegetisches Gesetz, die Stellen, für die er in Väterschriften Erklärungen fand, durch Zusammenstellung der Aussprüche eines Ambrosius, Augustinus, Gregorius Magnus, Hieronymus, Isidor v. Sevilla, Beda und Alcuin zu kommentieren und nach den Regeln seiner Allegoriae nur da zu verfahren, wo ihn die patristische Literatur der Lateiner — und diese allein kannte er, von den Griechen allem nach nur Origenes in Übersetzungen — im Stiche ließ.

In seinen Predigten an das Volk hat Rabanus — und das zeugt von seinem verständigen Sinn bei aller Neigung zu mystischen Grübeleien — die allegorische Schrifterklärung fast ganz vermieden. Einige 60 Homilien,[1]) die er zwischen 822 und 825 an den ihm wohlgeneigten Erzbischof Haistulf von Mainz auf dessen Bitte sandte, haben sich erhalten. Er mag sie für die unbedeutendste seiner Arbeiten gehalten haben, sie gewähren uns aber den besten Einblick in das innerste Wesen des trefflichen Mannes. In ihnen hören wir noch den treubesorgten Vater, der in Allen, die auf den Klostergütern arbeiteten, seine Kinder sah, deren Wohl und Weh ihm mehr am Herzen lag, als einem von ihnen. Es ist uns, wenn wir diese schlichten, ungemein herzlichen und praktischen Ansprachen lesen, als sähen wir auf seinem Gesichte den Kummer, den ihm die Nachricht bereitet, daß eines seiner Pfarrkinder, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf, etwas getan hat, was eines Christen unwürdig ist, als sähen wir in seinen Augen eine Träne des Mitleids mit der bittern

1) Patr. Lat. 110, 9 sqq.

Not der Armen glänzen, als hörten wir sein Herz lebhafter schlagen, wenn er von Christus redet oder seinem sehnlichsten Wunsche Ausdruck gibt, daß doch alle Gotteshausleute einig und glücklich leben möchten. Keine Mahnung kehrt häufiger wieder, als die, werktätige Nächstenliebe, christliche Charitas zu üben. Diese Homilien machen uns seine Erfolge klar, sie enthüllen uns besser als alles andere das Geheimnis der Liebe, die ihm seine vielen Schüler entgegenbrachten. Er hatte ein Herz für die Seinen, er ging ganz auf im Dienste der Liebe zu andern. Dies und seine erstaunliche Kenntnis der altchristlichen Literatur, sein Lehrgeschick und sein feines Gefühl für alles Wahre und Gute, für alles wahrhaft Katholische, erklären uns auch die Anziehung, die er Jahrzehnte hindurch auf alle höher strebenden Geister im fränkischen Reiche ausübte. Walahfrid Strabo saß in Fulda zu seinen Füßen und begann wohl hier schon seine Sammlungen zur Glossa ordinaria, durch die Rabanus indirekt das Schriftstudium während des ganzen Mittelalters so stark beeinflußte, Ottfrid von Weißenburg hörte ihn und lernte seinen Mattheuskommentar kennen, an dessen Ausführungen der Krist an so vielen Stellen erinnert, aus Bayern suchte das Kloster in der Buchonia Baturich auf, der später als Bischof von Regensburg wirkte, am Hofe Ludwigs des Frommen erfreuten sich Erzkaplan Hilduin und Erzdiakon Gerolt der literarischen Gaben, die ihnen Raban widmete. So hoch Westfranken in kultureller Beziehung im allgemeinen über dem rechtsrheinischen Gebiete stand, Bischof Aldrich von Sens schickte doch den geistig so angeregten Servatus Lupus in das vor Kurzem noch als barbarisch verschrieene Germanien, damit er unter Raban Theologie studiere, und selbst aus dem äußersten Westen richtete Bischof Frechulf von Lisieux an den gefeierten Abt die flehentliche Bitte, er möge ihm doch die Aussprüche der Väter zum Pentateuch zusammenstellen, da in seiner Diözese der größte Mangel an Büchern herrsche, ja sich nicht einmal eine hl. Schrift auftreiben lasse.[1])

Ein solcher Mann mußte in einer Zeit, in der trotz aller sittlichen Verirrungen dennoch das Christentum als göttlich, als unbedingt verpflichtend für alle Lebensverhältnisse theoretisch durchaus anerkannt war, einen über die Kreise, die sich für theologische

1) Epp. V, 391 sqq.

Fragen interessierten, hinausgehenden Einfluß gewinnen. Raban mißbilligte es allerdings scharf, daß nicht wenige kirchliche Würdenträger seiner Zeit sich mehr, als gut war, in politische Händel und weltliche Geschäfte einließen, aber er nahm doch auch selbst zu den großen weltbewegenden Vorgängen, die sich damals im Reiche Karls d. Gr. abspielten, sehr entschieden Stellung. Im Sommer 834, da noch im ganzen Reiche die Erregung wegen der Empörung der Söhne Ludwigs des Frommen gegen ihren Vater nachzitterte, da kaum zu Diedenhofen der zu Soissons 833 so tief gedemütigte Kaiser wieder in seine Würde eingesetzt worden, sandte Raban an den Kaiser seinen bekannten Brief De honore parentum et subiectione filiorum.[1]) Hier hat er aus der hl. Schrift und der patristischen Literatur eine Menge Aussprüche zusammengestellt, die die Auflehnung gegen die von Gott gesetzte Gewalt verurteilen. Seine Absicht dabei war, eine Wiederholung der traurigen Vorgänge, wie sie das letzte Jahr gesehen hatte, unmöglich zu machen. Nur in sehr beschränktem Maße erreichte er sein Ziel; für den Augenblick aber scheinen seine Ausführungen bei denen, für die sie in erster Linie bestimmt waren, doch Eindruck gemacht zu haben, denn Ludwig der Fromme verband mit dem Danke für den Dienst, den ihm der Abt von Fulda geleistet, die Bitte, er möge ihm eine Abhandlung schicken, die in ähnlicher Weise die biblischen Aussprüche gegen alle moralischen Mißstände, die das Reich beunruhigten, zusammenfasse. Mit Übersendung des Werkchens De virtutibus et vitiis entsprach Raban diesem Verlangen. Die Dinge entwickelten sich indessen in den nächsten Jahren ganz anders, als es Raban gehofft und gewünscht hatte. Als er 822 den Abtsstab ergriff, kannte man, wie Eine Kirche, so auch nur Ein Reich; neunzehn Jahre später mußte er es erleben, daß bei Fontenoy im wilden Kampfe die Idee von der Einheit des Reiches, die nach seiner Überzeugung und der Meinung der Besten seines Volkes durchaus notwendig für das Wohl der Menschheit war, im Blute vieler tausend Franken erstickt, und daß der für diese Verteidiger der Reichseinheit unglückliche Ausgang dieser Schlacht gar noch als ein Gottesurteil zu Gunsten der Zerstörung des grandiosen Baues Karls des Gr. gedeutet wurde. Lieber legte er jetzt das Amt eines Abtes

1) Epp. V, 403 sqq.

nieder, als daß er zur Befestigung der neuen Verhältnisse irgendwie mitwirken wollte.

Umso mehr konnte er wiederum an seinem eigentlichen Lebenswerke, der Übermittlung der altchristlichen Bildung an seine Landsleute arbeiten. Die erste Frucht seiner Muße war das große Werk De universo „vom Weltall",[1]) eine enzyklopädische Zusammenfassung des gesamten Wissens seiner Zeit oder vielmehr der Gesamtheit dessen, was man damals für wissenswert erachtete. Vorbild und Hauptquelle dieser Arbeit waren Isidors Etymologien. Aber nichts lehrt uns besser als ein Vergleich der vielbewunderten Kompilation des Bischofs von Sevilla[2]) mit Rabans Werk, welch' durchgreifender Unterschied in Bezug auf das wissenschaftliche Interesse zwischen dem westgotisch-römischen Spanien des 7. und dem Deutschland des 9. Jahrhunderts bestand. Isidor wollte nur ein Buch zur Belehrung und zwar zur Belehrung über alles Natürliche und Übernatürliche, was er selber erfahren konnte, schreiben, und stellte darum kurz alles positive Material aus den verschiedensten Wissensgebieten zusammen. In seinen Etymologieen fand man über Religion und Geschichte, Geographie und Naturwissenschaft, Kunst und Handwerk, die Gegenstände, die im täglichen Leben gebraucht wurden, und die Hilfsmittel, deren man bei Belagerung einer Festung und dem Baue eines Schiffes bedurfte, in gleicher Weise Aufschluß. Ganz anders ist es mit Rabans Universum. Auch dieses Werk enthält allerdings sehr viele positive Angaben — sie gehen ohne Ausnahme auf Isidor zurück —, aber aus dem Bereiche der natürlichen, irdischen Dinge hat er doch fast nur die Erklärung jener Gegenstände aufgenommen, die irgendwie zur hl. Schrift, zur Theologie in Beziehung stehen oder gebracht werden können. Neu ist bei ihm die Deutung aller besprochenen Dinge in allegorisch-mystischem Sinne. Die Herausstellung der religiösen Beziehung der verschiedenen Gegenstände, war ihm offenbar auch die Hauptsache bei seiner Arbeit, denn gerade das Studium seiner mystischen Erklärungen empfahl er seinem Freunde Hemmo, Bischof von Halberstadt in dem Briefe, mit dem er ihm sein Werk übersandte,[3]) und Ludwig dem Deutschen in der Widmung des Werkes.[4])

1) Patr. Lat. 111, 9 sqq. — 2) Patr. Lat. 82, 73 sqq.
3) Epp. V, 480 sqq. — 4) Epp. V, 472 sqq.

Diesem ersten deutschen König gegenüber beobachtete Rabanus längere Zeit hindurch eine sehr reservierte Haltung. Nach seiner ganzen Auffassung konnte er Ludwigs Auflehnung gegen den Vater und seinen Kampf gegen Kaiser Lothar nur durchaus mißbilligen; als ihn dann aber 843 Ludwig der Deutsche selber aufsuchte, um ihn für sich zu gewinnen, da lernte Raban in dem Enkel Karls d. Gr. einen Mann kennen, dem vor allem die sittlich-religiöse Bildung des deutschen Volkes am Herzen lag. Fortan waren die beiden Männer die besten Freunde. Gerne sah es darum auch Ludwig der Deutsche, daß Klerus und Volk von Mainz 847 nach dem Tode Otgars Rabanus Maurus auf den ersten Bischofsstuhl seines Reiches beriefen. Er hoffte, in ihm einen Metropoliten an der Spitze der ganz Deutschland von den Alpen bis zur Nordsee durchziehenden Kirchenprovinz zu sehen, der alles aufbieten werde, um die mannigfachen Schäden, die der schreckliche Bürgerkrieg angerichtet hatte, zu heilen. In dieser Hoffnung sah sich der König auch nicht getäuscht. Die Nachfolger des hl. Bonifatius auf dem Erzstuhle von Mainz, ein Lul, Richulf, Haistulf und Otgar waren gewiß hervorragende Männer gewesen; an Verständnis aber für die wahren Bedürfnisse des Volkes, in selbstloser Hingabe an den Dienst der Kirche, an ausdauernder Arbeit in den geistlichen Obliegenheiten ihres Berufes standen sie doch gegen Rabanus zurück. Allerdings verliefen die Jahre, — und dies muß zur richtigen Vergleichung Rabans mit seinen Vorgängern bemerkt werden — in denen er den Mainzer Hirtenstab führte, ohne innere Unruhe und auswärtige Kriege, so daß ihm manches zu tun möglich war, was zu andern Zeiten auch beim besten Willen nicht hätte geschehen können. Kaum hatte der 71jährige Greis 847 die bischöfliche Konsekration empfangen, als er auch schon eine Provinzialsynode nach St. Alban bei Mainz berief.[1]) 848 und 852 folgten weitere Konzilien in Mainz, die für die Ordnung der kirchlichen und sozialen Verhältnisse von ganz Deutschland sehr bedeutsame Dekrete erließen. Der ganzen Sinnesart Rabans entsprach es gewiß mehr, durch Belehrung, Mahnung und Warnung als durch Androhung von Strafen und äußern Zwang auf andere einzuwirken; aber er kannte die Menschen zu gut, als daß er

1) Hefele, Konziliengeschichte IV, 2. Aufl. Freiburg 1879, S. 125 ff.

nieder, als daß er zur Befestigung der neuen Verhältnisse irgendwie mitwirken wollte.

Umso mehr konnte er wiederum an seinem eigentlichen Lebenswerke, der Übermittlung der altchristlichen Bildung an seine Landsleute arbeiten. Die erste Frucht seiner Muße war das große Werk De universo „vom Weltall",[1]) eine enzyklopädische Zusammenfassung des gesamten Wissens seiner Zeit oder vielmehr der Gesamtheit dessen, was man damals für wissenswert erachtete. Vorbild und Hauptquelle dieser Arbeit waren Isidors Etymologien. Aber nichts lehrt uns besser als ein Vergleich der vielbewunderten Kompilation des Bischofs von Sevilla[2]) mit Rabans Werk, welch' durchgreifender Unterschied in Bezug auf das wissenschaftliche Interesse zwischen dem westgotisch-römischen Spanien des 7. und dem Deutschland des 9. Jahrhunderts bestand. Isidor wollte nur ein Buch zur Belehrung und zwar zur Belehrung über alles Natürliche und Übernatürliche, was er selber erfahren konnte, schreiben, und stellte darum kurz alles positive Material aus den verschiedensten Wissensgebieten zusammen. In seinen Etymologieen fand man über Religion und Geschichte, Geographie und Naturwissenschaft, Kunst und Handwerk, die Gegenstände, die im täglichen Leben gebraucht wurden, und die Hilfsmittel, deren man bei Belagerung einer Festung und dem Baue eines Schiffes bedurfte, in gleicher Weise Aufschluß. Ganz anders ist es mit Rabans Universum. Auch dieses Werk enthält allerdings sehr viele positive Angaben — sie gehen ohne Ausnahme auf Isidor zurück —, aber aus dem Bereiche der natürlichen, irdischen Dinge hat er doch fast nur die Erklärung jener Gegenstände aufgenommen, die irgendwie zur hl. Schrift, zur Theologie in Beziehung stehen oder gebracht werden können. Neu ist bei ihm die Deutung aller besprochenen Dinge in allegorisch-mystischem Sinne. Die Herausstellung der religiösen Beziehung der verschiedenen Gegenstände, war ihm offenbar auch die Hauptsache bei seiner Arbeit, denn gerade das Studium seiner mystischen Erklärungen empfahl er seinem Freunde Hemmo, Bischof von Halberstadt in dem Briefe, mit dem er ihm sein Werk übersandte,[3]) und Ludwig dem Deutschen in der Widmung des Werkes.[4])

1) Patr. Lat. 111, 9 sqq. — 2) Patr. Lat. 82, 73 sqq.
3) Epp. V, 480 sqq. — 4) Epp. V, 472 sqq.

Diesem ersten deutschen König gegenüber beobachtete Rabanus längere Zeit hindurch eine sehr reservierte Haltung. Nach seiner ganzen Auffassung konnte er Ludwigs Auflehnung gegen den Vater und seinen Kampf gegen Kaiser Lothar nur durchaus mißbilligen; als ihn dann aber 843 Ludwig der Deutsche selber aufsuchte, um ihn für sich zu gewinnen, da lernte Raban in dem Enkel Karls d. Gr. einen Mann kennen, dem vor allem die sittlich-religiöse Bildung des deutschen Volkes am Herzen lag. Fortan waren die beiden Männer die besten Freunde. Gerne sah es darum auch Ludwig der Deutsche, daß Klerus und Volk von Mainz 847 nach dem Tode Otgars Rabanus Maurus auf den ersten Bischofsstuhl seines Reiches beriefen. Er hoffte, in ihm einen Metropoliten an der Spitze der ganz Deutschland von den Alpen bis zur Nordsee durchziehenden Kirchenprovinz zu sehen, der alles aufbieten werde, um die mannigfachen Schäden, die der schreckliche Bürgerkrieg angerichtet hatte, zu heilen. In dieser Hoffnung sah sich der König auch nicht getäuscht. Die Nachfolger des hl. Bonifatius auf dem Erzstuhle von Mainz, ein Lul, Richulf, Haistulf und Otgar waren gewiß hervorragende Männer gewesen; an Verständnis aber für die wahren Bedürfnisse des Volkes, in selbstloser Hingabe an den Dienst der Kirche, an ausdauernder Arbeit in den geistlichen Obliegenheiten ihres Berufes standen sie doch gegen Rabanus zurück. Allerdings verliefen die Jahre, — und dies muß zur richtigen Vergleichung Rabans mit seinen Vorgängern bemerkt werden — in denen er den Mainzer Hirtenstab führte, ohne innere Unruhe und auswärtige Kriege, so daß ihm manches zu tun möglich war, was zu andern Zeiten auch beim besten Willen nicht hätte geschehen können. Kaum hatte der 71jährige Greis 847 die bischöfliche Konsekration empfangen, als er auch schon eine Provinzialsynode nach St. Alban bei Mainz berief.[1]) 848 und 852 folgten weitere Konzilien in Mainz, die für die Ordnung der kirchlichen und sozialen Verhältnisse von ganz Deutschland sehr bedeutsame Dekrete erließen. Der ganzen Sinnesart Rabans entsprach es gewiß mehr, durch Belehrung, Mahnung und Warnung als durch Androhung von Strafen und äußern Zwang auf andere einzuwirken; aber er kannte die Menschen zu gut, als daß er

1) Hefele, Konziliengeschichte IV, 2. Aufl. Freiburg 1879, S. 125 ff.

hätte übersehen können, wie sehr die zeitgemäße Anwendung der kirchlichen Regierungsgewalt das wahre Wohl der menschlichen Gesellschaft zu fördern geeignet ist. Als Kenner des kirchlichen Rechtes galt er darum schon vor seiner Erhebung auf den Metropolitanstuhl von Mainz wie ein Orakel in der Kirche des fränkischen Reiches. So befragte ihn Erzbischof Otgar um die kirchlichen Satzungen in bezug auf die Bußdisziplin [1]), und Bischof Humbert von Würzburg legte ihm einen Zweifel hinsichtlich des Eherechtes vor.[2]) Chorbischof Reginbald ließ sich von ihm Regeln für die Anwendung der Kirchengesetze auf die eigentümlichen Verhältnisse der halb christlichen, halb heidnischen Bevölkerung Thüringens geben [3]), und Bischof Heribald von Auxerre wandte sich an ihn, um von ihm Anweisung über die Aufrechterhaltung der Kirchenzucht in seinem Sprengel zu erhalten.[4]) Wir werden darum auch nicht fehlgehen, wenn wir in den zahlreichen Kanones der Mainzer Reformsynoden von 847 und 852 [5]) in erster Linie das Werk Rabans sehen, der es allerdings auch hier nicht verschmähte, Anordnungen früherer Konzilien einfach zu wiederholen.

Eine trübe Erinnerung knüpft sich leider an die Synode des Jahr. 848, das traurige Zusammentreffen Gottschalks mit seinem ehemaligen Abte.[6]) Bis zur Stunde gehen die Ansichten über die Lehre des sächsischen Mönches und das Verhalten Rabans gegen ihn auseinander. Gewiß hatte der Leiter der Fuldaer Klostergemeinde keine glückliche Stunde, als er 829 gegen das Urteil der Mainzer Synode appellierte, und von Ludwig dem Frommen die Verfügung erwirkte die den Sohn Bernos nach Orbais verwies, und ohne Zweifel hat er auch in den Spekulationen seines ehemaligen Schülers Schlimmeres gesehen, als man darin finden mußte, allein sicher ist auch, daß ihn in der ganzen Angelegenheit, sowohl bei der Abfassung seiner Schrift De oblatione puerorum wie in der Entschiedenheit, mit der er gegen die Lehre von der doppelten Prädestination Stellung nahm, weit weniger persönliche Animosität als pastorelle Besorgnis leitete,

1) Epp. V. 462 sqq. — 2) ibid. 444 sqq.
3) ibid. 448 sqq. — 4) ibid. 509 sqq.
5) Hefele, a. a. O. 179 ff.; Die Kanones d. Syn. v. 847 bei Hartzheim, Conc. Germ. II, 151 sqq. Die Beschlüsse v. 852 in LL I, 410 sqq.
6) Hefele, a. a. O. 130 ff.; Schrörs, Hinkmar, Erzbischof v. Reims. Freiburg 1884, 90 ff.

die allerdings auf Grund irriger Voraussetzungen traurigerweise dazu führte, daß das Lebensglück eines einzelnen dem Heile der Gesamtheit geopfert wurde. Das Interesse der Seelsorge hatte ihm schon um 840 die Feder in die Hand gedrückt,[1]) als er durch Bischof Noting von der Verwirrung hörte, die Gottschalk durch seine Predigten in Oberitalien anrichtete. Raban sah in der Aufwerfung der großen und schwierigen Frage der Vorherbestimmung vor der Masse des Volkes nur die Gefahr, daß alles sittliche Streben für nutzlos erklärt werden könnte; auf diesem Standpunkt verharrte er auch in aller Folgezeit. An den lebhaften Diskussionen über die Prädestination im westfränkischen Reiche, die an die Überweisung Gottschalks an Hinkmar v. Reims durch die Mainzer Synode von 848 anknüpften, beteiligte sich Raban so gut wie gar nicht.[2]) Er und seine Mitbischöfe im Reiche Ludwigs des Deutschen waren auch so sehr durch seelsorgliche Arbeiten in Anspruch genommen, daß sie für theologische Spekulationen weder Zeit noch Lust hatten. Auch in die Kontroverse über das heiligste Sakrament, die sich an die Publikation des bekannten Werkes des Paschasius Radbertus knüpfte, griff er nur in sehr untergeordneter Weise ein.[3]) Für seinen Glauben an die wirkliche Gegenwart des Herrn in der hl. Eucharistie hatte er übrigens längst im 31. Kap. des I. Buches seiner Schrift De institutione clericorum Zeugnis abgelegt. Den Bestrebungen, die um jene Zeit in der pseudoisidorischen Fälschung kulminierten, stand er gänzlich fern.[4]) Dafür aber war er zur Linderung jeder Art von leiblicher und geistlicher Not unablässig tätig. Als 850 in Mitteldeutschland, zumal in den Rheingegenden, eine so entsetzliche Teuerung herrschte, daß der Preis des Getreides auf das zwanzigfache seines gewöhnlichen Wertes stieg und daß Eltern sogar in schwere Versuchung kamen, ihr eigenes Kind zu töten, um mit seinem Fleische ihren Hunger zu stillen, da verköstigte Rabanus täglich auf seinem Hofe zu Winkel im Rheingau 300 Arme außer den Dürftigen, die immer an seinem Tische zu speisen pflegten.[5]) Wir begreifen darum, daß ihn das Volk nach

1) Epp. V, 428, 481 sqq. — 2) Epp. V, 487 sqq.

3) Patr. Lat. 112, 1510.

4) An sie erinnert nur Rabans Verteidigung der Chorbischöfe gegen die westfränkische Bischöfe. Vgl. Epp. V, 431 sqq.

5) Annales Fuldenses zu dies. J. SS. I, 366.

seinem Scheiden als einen Heiligen verehrte. Allerdings so populär wie der Kultus des hl. Bonifatius ist seine Verehrung nie geworden. Dafür hatte er doch als Erzbischof wegen seines hohen Alters und seiner fast beständigen Kränklichkeit eine Tätigkeit, die das Volk direkt berührte, viel zu wenig entfalten können. Um so schwerer werden seinen Verlust seine Schüler, der deutsche Episkopat und der mittelrheinische Klerus empfunden haben. Galt doch seiner Bildung noch seine letzte Sorge. Er war schon ein Greis von beinahe 80 Jahren und fast beständig ans Krankenlager gefesselt, als er noch für Chorbischof Thiotmar, der die jungen Geistlichen in Mainz unterrichtete, die Abhandlung De sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus verfaßte.[1])

Für die aufblühende Kirche in Deutschland war Rabans Tod, am 4. Febr. 856, ein schwerer Verlust. Einen Gelehrten, der ihm an Gründlichkeit und Vielseitigkeit des Wissens gleich kam, hat unser Vaterland damals und Jahrhunderte später nicht mehr gehabt. Um so eifriger bemühte man sich im 9., 10. und 11. Jahrhundert in Bayern und Sachsen, in Schwaben und Franken Abschriften der theologischen Werke Rabans zu erhalten. Er galt als der magnus sophista, als der große Gelehrte, wie ihn schon der Annalist von Fulda, sein Schüler Rudolf nennt,[2]) der nach den Worten Ermanrichs von Ellwangen zugleich sanctissimus et in omni arte peritissimus[3]) war. Höher noch pries ihn das Mittelalter wegen seines Erstlingswerkes De laude sanctae crucis „vom Lobe des hl. Kreuzes", worin er in Hexametern, die zwar nicht poetisch sind, aber doch seine Meisterschaft in der Handhabung der Metrik bekunden, zu zeigen suchte, wie sich die Gestalt des Kreuzes leicht in den wichtigsten natürlichen und übernatürlichen Ordnungen finden lasse.[4]) Poetisch sind, wie gesagt, diese Künsteleien nicht, aber sie legen Zeugnis dafür ab, daß das Kreuz und der Gekreuzigte der Mittelpunkt aller Gedanken Rabans bildete.

Unserem Geschmacke sagt diese Art Dichtungen nicht mehr zu, um so lieber aber stimmen wir in das volltönende Lob

1) Epp. V, 508 sq., die Schriften in Patr. Lat. 112, 1166 sqq.
2) Ann. Fuld. zu 844. — 3) in der Vita S. Solae, s. M. G. SS. XV, 159.
4) Patr. Lat. 107, 133 sqq.

ein, das Odilo von Clugny dem großen Erzbischofe gespendet hat, wenn er ihn rühmte als saeculari scientia affatim eruditus, in fide catholicus, spirituali scientia ad plenum edoctus.[1]) Und dabei schließen sich uns im Großen und Ganzen alle an, die sich im Laufe der Jahrhunderte mit der Geschichte von Rabans Leben und Wirken beschäftigt haben. Von so manchem, bedeutenden Manne der Vorzeit gilt des Dichters Wort: Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, Schwankt sein Karakterbild in der Geschichte. Rabanus Maurus ist einer der Wenigen, in dessen Lob alle einig sind. Wie ihn schon vor 300 Jahren der Geschichtschreiber der Kirche, Baronius, als Doctor Deutschlands gefeiert hat, der den großen Kirchenlehrern andrer Länder gleichstehe,[2]) so hat ihm neuerdings noch der Protestant Ernst Dümmler, einer der besten Kenner der Geschichte des 9. Jahrhunderts, vorbehalts- und bedingungslos den Ehrennamen eines praeceptor Germaniae zuerkannt.[3])

Praeceptor Germaniae, Lehrer von Deutschland, war Rabanus in der Tat. Er hat Mönche und Kleriker — und sie allein haben damals und mindestens noch 400 Jahre länger in Deutschland Unterricht erteilt — mit Begeisterung für die hohe, edle Aufgabe der Erziehung, der intellektuellen, sittlichen und religiösen Hebung des Volkes erfüllt, er hat ihnen in seinen Werken, zumal in seinen Schriften De institutione clericorum und De disciplina ecclesiastica die Grundzüge einer erfolgreichen Pädagogik vorgezeichnet, er hat namentlich für sie in seinen Büchern den Wissensstoff aufgespeichert, der zum Gemeingut des deutschen Volkes gemacht werden mußte, sollte es selber Kulturträger werden und an dem geistigen und moralischen Fortschritt der Menschheit mitarbeiten.

Ganz in dem Sinne nun, wie Rabanus in der ersten Hälfte des MA.s Praeceptor Germaniae war, kann er unser Lehrer nicht mehr sein. Das Gebiet des Wissens hat sich seit dem 9. Jahrhundert gleichsam ins Ungemessene erweitert; selbst auf dem theologischen Gebiete reicht weder seine Dogmatik noch auch seine Exegese mehr aus. Allein in dem Bilde, das uns die Geschichte von dem Praeceptor Germaniae hinterlassen hat, finden sich doch Züge, die auch für

1) Patr. Lat. 107. 108. — 2) Annal. Eccl. z. J. 856.
3) Gesch. d. ostfr. Reiches I, 315; Hrabanstudien 24.

die Gegenwart noch vorbildliche Bedeutung, zumal für Theologen, haben: sein Versenken in die Geheimnisse des Kreuzes, wie es den gläubigen Sinn bei der Lektüre seiner Schriften, zumal seines Lobgesangs auf das hl. Kreuz, so sehr anmutet, seine rührende Bescheidenheit, in der er sich stets, auch als hochgeachteter Erzbischof des ersten Stuhles im ostfränkischen Reiche, nur als servus Dei oder als peccator bezeichnete, seine grenzenlose Nächstenliebe, in der er sich lieber die größten Opfer auflegte, als daß er andere Not leiden ließ, endlich seine rückhaltlose Hingabe an die große hl. Sache, der er sich geweiht und der er bis zum letzten Atemzuge mit eisernem Fleiße diente.

## XVIII.

## Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius.

Apg. 19, 23—40.

Prof. Dr. A. Bludau i. Münster i. W.

(Schluß.)

c) Die Rede des Stadtsekretärs.

35. Es beruhigte aber der Stadtsekretär die Volksmenge und sprach: „Ihr Männer von Ephesus, wer ist denn unter den Menschen, der nicht weiß, daß die Epheserstadt Tempelhüterin ist der großen Artemis und ihres vom Himmel gefallenen Bildes? 36. Da dem nun nicht widersprochen werden kann, so müßt ihr euch ruhig verhalten und nichts Unbesonnenes tun. 37. Denn ihr habt diese Leute hier vorgeführt, die weder Tempelräuber noch Lästerer unserer Göttin sind. 38. Wenn nun freilich Demetrius und seine Künstler eine Klage wider jemanden haben, so werden Gerichtstage gehalten und sind Statthalter vorhanden; möge einer den anderen verklagen. 39. Wenn ihr aber darüber hinaus Wünsche habt, so wird es in der gesetzlichen Versammlung erledigt werden. 40. Denn wir stehen auch in Gefahr, wegen Aufruhrs angeklagt zu werden über dem heutigen Tage, da doch keine Ursache vorliegt; hierüber werden wir nicht Rechenschaft

ablegen können, über diesen Zusammenlauf." — Und nachdem er das gesagt, entließ er die Volksversammlung.

Nachdem die Menge sich im Schreien fast erschöpft hat, gelingt es endlich der Klugheit, Umsicht und Redegewandtheit eines Mannes sie zu beschwichtigen. Es war der Stadtsekretär, der auf die Kunde von den Vorgängen im Theater herbeigeeilt war, oder vielleicht von den Besonneneren in der Versammlung herbeigeholt war, und der nun eine ernste, aber ruhig gehaltene Ansprache an die Volksmenge richtete. Der Kanzler (γραμματεύς) in Ephesus war nicht wie in Athen[1]) ein Diener des Volkes oder der Stadtobrigkeit, sondern eine leitende, hochangesehene Magistratsperson, die öfters auf ephesinischen Inschriften erwähnt wird (ὁ Ἐφεσίων γρ., γρ. τοῦ δήμου).[2]) Zimmermann,[3]) der ausführlich seine einflußreiche Stellung und seine ausgedehnte Kompetenz besprochen hat, vergleicht jene mit der Stellung des Town-Clerk in England und Nordamerika. Er scheint einer der ersten Beamten in Ephesus gewesen zu sein, vielleicht der Präsident des Kollegiums der στρατηγοί,[4]) und stand deswegen in enger Beziehung zur römischen Provinzialverwaltung. Seine Worte werden nur im Auszuge und in einer dem Inhalt entsprechenden Form gegeben. Zunächst begründet er in einer captatio benevolentiae die Berechtigung, aber auch das Überflüssige des Lobes der Artemis. In einer durch γάρ lebhaft eingeführten Frage („wer denn . ." vgl. 8, 31; Luk. 22, 27) betont er die Unanfechtbarkeit der Tatsache, daß die Stadt die Tempelhüterin der Artemis sei. Der festgegründete Ruhm der Stadt — wie kann er durch die Männer erschüttert werden! Das Wort νεωκόρος (vergl. Xen. Anab. 5, 3. 6; Plat. de civ. IX, 3; Jos. B. j. V, 9. 4) bedeutet eigentlich die Person des Tempelkehrers (V. cultrix). Suidas erklärt: ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν καὶ εὐτρεπίζων ὁ ἐπιμελούμενος τοῦ ναοῦ, Theophylakt Expos. in Act.

---

1) Es sei hingewiesen auf Thuk. 7, 10, wo der γραμματεὺς τῆς πόλεως einen Brief des Nikias der Volksversammlung in Athen vorliest; s. Liebenam, Städteverwaltung 288 f. über die Aufgaben und Pflichten des Stadtschreibers; S. 584 ff. werden alle Stellen angeführt, wo er genannt wird.

2) s. Hicks, Greek Inscr. III, N. 428. 500. 528; ed. Blaß 212; Menadier, Qua condicione Ephesii usi sint, Berolin. 1880, 78 ff.

3) a. a. O. 29; Ramsay in Hastings' Dict. I, 723.

4) Hicks, Inscr. 154; Ramsay, Dict. I, 723.

(M. 25, 769): ὁ τὸν ναὸν κορῶν καὶ σαρῶν; vgl. Aristid or. I, 23 (= Keil XLVII, 4); Philo de praem. sacerd. 6 (M. II, 236). Als Epitheton wurde es besonders in Kleinasien jenen Städten beigelegt, welche sich die eifrige Pflege eines Tempels zu Ehren einer Gottheit oder des Kaisers angelegen sein ließen. Auch für Ephesus ist dieser Titel auf Inschriften und Münzen hinlänglich bezeugt.[1]) Der Kanzler erwähnt diese Neokorie hier in bezug auf das Artemisbild. Dies angeblich vom Himmel gefallene Bild[2]) (διοπετές, sc. ἄγαλμα, Vulg. Jovis proles = διοπαιδός?) hatte ein seltsames Aussehen. Die ephesinische Artemis erinnerte in nichts an den eleganten Typus jugendlicher Schönheit, den die griechischen Dichter und Künstler der jungfräulichen Zwillingsschwester des Apollon, deren Geburtsstätte auf dem bei Ephesus nahe gelegenen Koressos oder im anmutigen Haine Ortygia gesucht wurde (Tacit. Ann. III, 61), gegeben hatten; es war eine häßliche, vor Alter schwarze Figur, die nicht sowohl die jungfräuliche Diana, als die mütterliche, ammenartig gedachte Göttin des vegetativen und animalischen Lebens, die große Nährmutter für Pflanzen, Tiere und Menschen darstellte.[3]) Der untere Teil der Figur bis zum Gürtel war eine viereckige Säule mit Kornähren, Blumen, Bienen und allerlei symbolischen Figuren verziert. Die Büste bestand aus einem Haufen von Brüsten (πολύμαστος); multimammia nennt deshalb Hieronymus in Praef. com. ad Eph. (M. 25, 414) die Göttin, und Minucius Felix (Octav. c. 22, ed. Halm p. 32) spricht von der „Ephesia mammis multis et uberibus exstructa". Nur die Arme, welche auf zwei Keulen ruhten, und der Kopf, geziert mit einem hohen Ornament, dem Polos oder der Mauerkrone, hatte menschliche Ge-

1) s. Wood, App. VI, (p. 50) Nr. 6: δὶς νεωκόρος τῶν Σεβαστῶν καὶ νεωκόρος τῆς Ἀρτέμιδος. — Das ephesinische Neokorat des Kaiserkultus ist zuerst bezeugt auf Münzen Neros, s. Mionnet, Description de médailles antiques. Supplément t. VI, (1833), 159 Nr. 524. Büchner, De neocoria, Giessae, 1888.

2) zu solchen Bildern (Kybele in Pessinus, Athena Polias auf der Akropolis in Athen) s. von Dobschütz, Christusbilder (Texte u. Unters. N. F. 3), Leipz. 1899, I, 11 f.; vgl. Euripid. Iph. Taur. 977, 1384: οὐρανοῦ πέσημα.

3) s. die Beschreibung des Bildes bei Wood 209, Beurlier in Vigouroux, Dict. II. 1406, Roscher, Lex. I, 588. Wood, Discov. 75 glaubt, das Bild sei ein Aerolith, der menschliche Gestalt besessen, gewesen.

stalt. „De simulacro ipso deae ambigitur", bemerkt Plinius (h. n. 16, 40). Es war aus Holz geschnitzt, (βρέτας, ξόανον), sei es aus Ebenholz (Plin. l. c.), oder aus Zedern = (Vitruv, de arch. 2, 9) oder Rebenholz (Mucian. bei Plin. l c. vitigineum), oder Zypressenholz und übergoldet (Xenoph. Anab. 5, 3, 12). Das Kultbild, wie es uns aus späterer Zeit durch Münzen und statuarische Nachbildungen bekannt ist, ist ein völlig orientalisches Idol, und auch der Kult selbst zeigt orientalisches Gepräge.[1]) Die assyrische Istar, die phönizische Astarte, die Göttin des Mondes hatte sich hier mit der alten Opis, wie Kallimachus, im hymn. ad Dian. 204 f., die Göttin nennt (vgl. Macrob. Saturn. V, 22), der kleinasiatischen Ma, Kybele oder Anaitis verschmolzen und dann den Namen der griechischen Artemis angenommen.[2])

Da die Verehrung der Artemis unwidersprechlich ist (ἀναντίῤῥητος, Polyb. 23, 8, 11), warnt der Stadtsekretär vor unbesonnenen, voreiligen (προπετής 2 Tim. 3, 4; Spr. 10, 14) Handlungen. Daß sie bereits anfangen sich zu überstürzen, beweise der Umstand, daß sie diese Männer in das Theater gebracht haben, die doch nicht Tempelräuber noch Lästerer der Göttin seien. Diese beiden Verbrechen, namentlich das erstere, müssen hier nicht selten vorgekommen sein, wie wir aus einer Inschrift (Brit. Mus. III, 2, 481, Z. 121) schließen können, wo ἱεροσυλία καὶ ἀσέβεια verboten werden. Wie der Kanzler sich davon überzeugt hat, daß diese Männer weder Tempelraub noch Lästerung gegen die Göttin verschuldet, erhellt nicht; jedenfalls lag gegen sie keine ordentliche Klage wegen eines wirklichen derartigen Vergehens vor. Daß Paulus und sein Anhang Tempelschänder und Schmäher der Göttin seien, hatte selbst Demetrius nicht behauptet, und jeder hätte einen solchen Vorwurf nach der Wirksamkeit des Apostels als Verleumdung anerkennen müssen. Der Kanzler scheint demnach dem Wirken des Apostels in Ephesus seine Aufmerksamkeit geschenkt zu haben und seine Lehre in ruhiger objektiver Weise zu beurteilen, wie er auch Demetrius als moralischen Urheber des Aufstandes erkennt.

1) Über die Priesterschaft s. Zimmermann a. a. O. Hicks Exp. 1890, 147.

2) vgl. Curtius, Ephesus, Berlin 1874, 30. 38; Roscher, Lexikon I, 588 (Schreiber).

Der erregte Fanatismus war somit grundlos. Wenn Demetrius und seine Handwerksgenossen wegen Beeinträchtigung ihres Gewerbes aber Klagen gegen die Christen vorzubringen hätten, so sei das keine Sache von öffentlichem Interesse, sondern ein Privathandel, der vor den ordentlichen Richter gehöre. Auf dem Markte würden ja Gerichtsversammlungen (ἀγοραῖοι[1]) sc. σύνοδοι, V. conventus forenses) an bestimmten Tagen gehalten, und es seien Prokonsule da, welche dieselben abhalten: da mögen sie einander verklagen, Klage und Gegenklage erheben. — Ephesus, „alterum lumen Asiae" (Plin. h. n. 5, 31), war Vorort eines conventus, Sitz eines Gerichtes, Residenz des Prokonsuls, der hier zuerst den Boden der Provinz betreten mußte (Ulpian Dig. I, 16, 4. 5). Zur Handhabung der Gerichtsbarkeit reiste der Prokonsul im Lande umher, das zu diesem Zwecke in Gerichtsbezirke (διοικήσεις) geteilt war. Die Ausdrücke für das Gerichthalten bei Strabo XIII, 4, 12 τὰς ἀγοραίους ποιοῦνται, Aristides or. 26 (= Keil I, 78): Σεβῆρος ἐκ τῶν ἄνωθεν χωρίων εἰς τὴν Ἔφεσον κτήσει δικῶν ἀγορὰν ἄξων, Jos. Ant. XIV, 10, 21 ἄγοντι τὴν ἀγόραιον erläutern gut V. 38. Ammonius, Oecumen., Theoph., Patrizi denken deshalb mit Unrecht bei ἀγοραῖοι an judices causarum minorum oder δικολόγοι. — Aus dem Plur. ἀνθύπατοι — so hießen die Statthalter der senatorischen Provinzen — hat man schließen wollen, daß die Rede im Jahre 55 gehalten sei, als der Prokonsul M. Junius Silanus vergiftet worden, und sein Nachfolger noch nicht eingetroffen war.[2]) Mit Unrecht, denn die Rede ist doch nicht wörtlich überliefert, und der Plural deutet nicht darauf hin, daß kein Statthalter vorhanden war. Ebenso kühn ist die Vermutung, die Farrar[3]) nach Basnage sich aneignet, unter ἀνθύπατοι seien Celer und der Freigelassene Aelius zu verstehen, die Junius Silanus vergiftet hatten und an seiner Stelle die Verwaltung der Provinz übernommen haben sollen, oder jene, welche Conybeare und Howson[4]) aussprechen: es seien die zu den Spielen

1) Winer-Schmiedel, Gr. § 6, 4 will ἀγόραιοι = Gerichtstage akzentuieren.

2) so Rackham 369.

3) The Lifeand Work of St. Paul, Lond. 1879, 374, 6.

4) The Life and Epistles of St. Paul. ed. New York 1892, 427, 3; s. dagegen Clemen, Paul. I, 375.

in Ephesus erschienenen Prokonsuln anderer Provinzen gemeint; das ist nicht „a more probable conjecture", sondern „quite beyond the range of probability". Es liegt der Plur. der Kategorie vor, es ist stets ein Prokonsul als amtlich bestellter Richter am Platz. Vor diesem also mögen Demetrius und seine Genossen ihre etwaigen Privatansprüche wegen erlittenen Schadens vorbringen. Wenn sie aber über Privatstreitigkeiten hinaus (περαιτέρω B, περὶ ἑτέρων ℵAD) ein Begehren hätten, d. h. noch andere Beschwerden vorzubringen hätten, so wäre ja die ordentliche Volksversammlung das kompetente Forum dafür. Man kann unterscheiden zwischen νόμιμοι ἐκκλησίαι, die regelmäßig an bestimmten Tagen abgehalten wurden, und σύγκλητοι ἐκκλ., außerordentlichen Versammlungen, die auf besondere Veranlassung hin, aber ebenfalls gesetzmäßig, berufen wurden.[1]) Es liegt nahe, an erstere zu denken. Allerdings kommt es im Zusammenhang der Stelle nur auf den Gegensatz der gesetzmäßigen Versammlung zur ungesetzlichen an. Aber in der damaligen Zeit konnte eine außerordentliche Versammlung nur von der römischen Behörde angesagt werden, die allein das Recht hatte, das Volk zusammenzuberufen. Praktisch wäre also doch eine ἔννομος ἐκκλησία, d. i. eine regelmäßige Versammlung mit einer νόμιμος ἐκκλ., einer gesetzmäßigen, identisch gewesen.[2]) Auch diese regulären Volksversammlungen, deren nach Chrysostomus (hom. in Act. 42 (M. 60, 298) in jedem Monat drei stattfanden, sind inschriftlich für Ephesus bezeugt; s. Wood 38; Mus. Brit. III, 481 Z. 340: κατὰ πᾶσαν νόμιμον ἐκκλησίαν; C J G III, 325. Ephesus war eine civitas libera und hatte als solche die autonome Verwaltung der Stadtangelegenheiten, die teils in der Versammlung der Notablen (βουλή), teils in einer zu gewissen Zeiten abgehaltenen Versammlung des Volkes (δῆμος) entschieden wurden; an der Spitze stand der Prytane (πρύτανις, vgl. Jos. Ant. XIV, 10, 25).

Diese Verweisung an den ordentlichen Geschäftsgang be-

1) s. Lightfoot, Contemp. Rev. 1878; 295; Wendt 321; Clemen, Paul. I, 289.

2) Ramsay Expos. T. 1896, 227 ff., Dict. I, 723 nach Lévy, Rev. des études grecques 1895, 216; vgl. auch Marquardt a. a. O. I, 210; O. Holtzmann a. a. O. 103; Liebenam, Städteverwaltung 251.

gründet der Redner damit (καὶ γὰρ V. 40), daß sie auch Gefahr laufen, in Ansehung der heutigen Versammlung des Aufruhrs beschuldigt und bestraft zu werden, und es fehle jede Ursache, mit der man diesen Auflauf rechtfertigen könnte. So schreckt er das Volk mit der Aussicht auf eine römische Exekution. Die Römer waren stets eifersüchtig auf das Recht der freien Versammlung, und das römische Gesetz bestrafte Tumulte und Aufstände sehr strenge, an den einzelnen Urhebern mit dem Tode, an ganzen Gemeinden mit Entziehung der Freiheiten und Rechte, wie ja überhaupt die Tendenz der römischen Staatsgewalt in jener Zeit zur Depossedierung der Bürgerschaft drängte.

Ist der Sinn der Stelle auch im allgemeinen klar, so häufen sich doch bei genauerer Betrachtung der Worte die Schwierigkeiten. Der Text scheint im Argen zu liegen, und es hält schwer, ihn nach den vorhandenen Textzeugen mit einiger Sicherheit festzustellen. Der Redner macht zunächst aufmerksam auf die Verantwortung wegen des Aufruhrs περὶ τῆς σήμερον. Da in der Apg. (16, 11; 20, 15; 21, 18. 26) der Begriff ἡμέρα bisweilen ausgelassen ist, so liegt es näher ihn hier zu ergänzen,[1]) als etwa den Begriff ἐκκλεσία.[2]) Wenn Blaß gegen letztere Ergänzung geltend macht, die Versammlung werde nachher συστροφή, Auflauf, genannt, so übersieht er, daß sie so gerade im Gegensatz zu der ἔννομος ἐκκλησία V. 39 bezeichnet wird und V. 31 ausdrücklich ἐκκλησία heißt.[3]) Es entsteht bei diesen Ergänzungen aber das Mißliche, daß ἐγκαλεῖσθαι mit dem Gen. der Sache und zugleich mit περί (wie 23, 29) konstruiert ist. — Die Vulg., der sich Overbeck, Bisping anschließen, zieht περὶ τῆς σήμερον zu στάσεως: (argui) seditionis hodiernae. Weil eine solche Verbindung aber sehr ungewöhnlich ist, will Blaß nach D die Worte περὶ τῆς überhaupt streichen und σήμερον mit κινδυνεύομεν verbinden: wir laufen heute Gefahr, wegen des Aufruhrs angeklagt zu werden. Aber die Hervorhebung des „heute" bleibt unverständlich, denn diese Aussicht wird erst recht in den nächsten Tagen der Ernüchterung sie ängstigen.

Noch schwieriger ist es, bei den folgenden Worten eine

---

1) so Lechler, Meyer, Wendt, Holtzmann, Felten, Belser.
2) so B. Weiß, Ramsay, Knabenbauer.
3) s. B. Weiß, Cod. D, 31.

sichere Entscheidung über die Lesart bezw. Konstruktion zu treffen. Von geringerer Wichtigkeit ist die Frage, ob in dem Sätzchen μηδενὸς αἰτίου ὑπαρχόντος das Wort αἰτίου als Neutrum oder Maskulinum zu fassen ist: da nichts Schuldbares vorhanden ist (Bisping, Knabenbauer, Wendt), oder da kein Schuldiger vorhanden ist (Vulg. Overbeck, Felten, Belser). Die erstere Fassung empfiehlt sich besonders dadurch, daß der Redner in der bisherigen Darlegung den Nachweis völliger Grundlosigkeit des Aufruhrs geführt hat; auffallend bliebe αἴτιον (vgl. Luk. 23. 4. 14, 22) für αἰτία. Nach der anderen Fassung würde der Kanzler den Apostel und die herbeigeschleppten Gefährten noch einmal als unschuldig bezeichnen, wie er ja V. 37 konstatiert hat, daß man kein gravierendes Vergehen gegen sie vorbringen kann. Damit erledigt sich zugleich die Bemerkung bei Meyer und Bisping, daß das Maskulinum „der Vorsicht des Redners weniger entspräche". Die Entscheidung wird abhängen von der richtigen Beziehung des Relativsatzes: περὶ οὗ [1]) δυνησόμεθα δοῦναι λόγον τῆς συστροφῆς ταύτης. Den Relativsatz beziehen die meisten (so Meyer, Bisping, Zöckler, Weizsäcker Knabenbauer, Belser, Ramsay) auf μηδενὸς αἰτίου . . und wollen den Sinn bekommen: wir werden des Aufruhrs angeklagt werden, da kein Grund vorhanden ist, in betreff dessen, d. h. womit (= ἐφ' ᾧ), wir diesen Auflauf rechtfertigen könnten, oder da kein Schuldiger vorhanden ist, in betreff dessen . . . Zunächst wird mit dem ἐγκαλεῖσθαι (= gerichtlich belangt, angeklagt werden) der Sinn von Verurteilung verbunden, und doch ist nur die Rede von der Anklage, deren Berechtigung oder Grundlosigkeit erst der Prozeß erweisen soll. Die Beziehung von οὗ auf αἰτίου scheint nicht natürlich zu sein, da περὶ logisch zu περὶ συστροφῆς als dem Gegenstand des λόγον δοῦναι gehört. Vor der römischen Obrigkeit werden sie über den Auflauf Rechenschaft geben müssen, und sie könnten dann für sich anführen einen Grund (αἴτιον), wenn ein solcher wirklich vorhanden wäre, d. h. περὶ οὗ stände für ἐφ' ᾧ = de causa, quae in judicio affertur, wie Blaß richtig bemerkt; das wäre eine höchst seltene Struktur. Des weiteren würde in dem von μηδενὸς αἰτίου abhängigen Relativsatz das Verbum eher im Optativ statt im Indikativ stehen (Wendt, Baljon). Das doppelte

1) ohne οὗ: D E al. cat. vulg. sah cop Chrys. Theoph.

περί — περί . . λόγον δοῦναι ist doch recht unbequem; einmal wäre mit περί der Auflauf genannt, wegen dessen sie sich rechtfertigen müßten, dann mit περὶ (οὗ) auch der Grund, den sie für ihre Zusammenrottung etwa angeben könnten. Dem wollen Nösgen, Felten entgehen durch die Erklärung, es wäre eventuell eine doppelte Rechenschaft zu geben: über den Zusammenlauf selbst, seine Folgen . . und über den Grund desselben. Aber über die Folgen der Zusammenrottung, die auf ihr Konto zu schreiben wären, ist gar nichts mitgeteilt, eine Mißhandlung der Genossen des Apostels hat nicht stattgefunden; sie werden vom Richter nur verhört werden über die Veranlassung des Auflaufs. Die Ausdrucksweise ist recht umständlich und wenig klar: „in betreff desselben (d. h. des Grundes, oder des Angeschuldigten) wir imstande wären, in betreff dieses Auflaufs Rechenschaft zu geben".

Die meisten Textzeugen lesen nach οὗ noch ein οὐ.[1]) Das οὐ könnte aus Dittographie entstanden sein, aber ebenso leicht könnte es als solche aufgefaßt und deshalb weggelassen sein. Beziehen wir bei dieser Lesart περὶ οὗ auf αἰτίου, so entsteht der Sinn: es ist kein Grund vorhanden, in betreff dessen wir nicht imstande sein werden in betreff dieses Zusammenlaufes Rechenschaft zu geben. Aber, wie Knabenbauer richtig bemerkt, hätte der Redner damit gerade das Gegenteil von dem gesagt, was er sagen will: wir riskieren belangt zu werden, und es ist kein Grund da, auf den hin wir nicht uns wegen des Auflaufs werden rechtfertigen können. Eine doppelte Verneinung gäbe eine Bejahung. Zöckler[2]) ist deshalb der Meinung, daß diese Lesart der meisten Unzialhandschriften „absolut keinen Sinn" gebe. Das ist doch nicht der Fall. Am besten scheint es, nach ὑπάρχοντος ein Kolon zu setzen und περὶ οὗ (Neutr.) auf den vorher bezeichneten Sachverhalt, der zur Aufruhranklage führen könnte, d. i. κατὰ σύνεσιν auf περὶ τῆς σήμερον,[3]) oder vielleicht besser mit B. Weiß[4]) auf ἐγκαλεῖσθαι στάσεως zu beziehen; περὶ τῆς συστροφῆς[5]) könnte

1) ℵ A B H L P min vulg (cod), syr. utr. arm. aeth. Chrys. Theoph. (Text). — 2) a. a. O. 279.

3) Wendt 322. — 4) Apg. 235.

5) bei D* H L P min fehlt das περὶ vor τῆς συστροφῆς. Blaß läßt es deshalb im α- und β- Text weg; aber das ist doch nur eine Erleichterung des an sich harten Textes.

dann leicht als eine zu οὗ (= τούτου) beigefügte epexegetische Apposition genommen werden, wenn man nicht mit B. Weiß das doppelte περὶ neben ἀποδοῦναι λόγον mit verschiedener Beziehung gesagt sein lassen will: „in betreff welcher Anklage wir nicht werden Rechenschaft geben können in Ansehung (ganz parallel dem περὶ τῆς σήμερον) des gegenwärtigen Zusammenlaufs".[1])

Der Gedanke wäre: wir riskieren, aufrührerischer Gelüste beschuldigt zu werden wegen des heutigen Tages, und wir haben keinen Grund aufzuweisen, der uns zu dem Aufruhr Veranlassung geboten hat.

Darüber, nämlich über den heutigen Tag und die Versammlung an demselben, die zum Tumult führte, werden wir nicht imstande sein, Rechenschaft zu geben, denn es ist eine widergesetzliche Versammlung, eine Zusammenrottung gewesen. Mit Nachdruck nennt der Redner am Schluß die Versammlung mit dem rechten Namen: es ist eine συστροφή, ein Auflauf (vgl. Ps. 36, 6; Am. 7, 10; Polyb. 4, 34, 6). — Nach Wendt[2]) soll der Redner mit den Worten μηδενὸς αἰτίου ὑπαρχ. die Absicht bekunden, die Menge selbst als nicht wirklich schuldig des Aufruhrs zu bezeichnen, dessen sie doch von den Römern beschuldigt zu werden riskiere. Aber das kann nicht der Sinn der Worte sein, da ja der Redner ausdrücklich der Menge vorhält, daß sie sich wegen dieser Empörung nicht werde rechtfertigen können. Der römischen Obrigkeit geben sie vielmehr alle Ursache, wegen ihres aufrührerischen Verhaltens und der Störung des öffentlichen Friedens gerichtlich belangt zu werden.

Naber[3]) zerhaut den Knoten und sieht in περὶ τῆς und μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχοντος Glossen. Auch Baljon[4]) hält es nicht für unmöglich, daß man sich über das plötzlich auftretende περὶ οὗ οὐ verwunderte und zur Verdeutlichung des Sinnes die Worte μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχοντος einfügte. Hort[5]) meint durch Konjektur helfen zu müssen: statt αἰτίου ὑπάρχοντος sei wahrscheinlich αἴτιοι ὑπάρχοντες zu lesen und erklärt: obwohl wir nicht schuldig sind eines Vergehens, worüber wir keine Rechenschaft werden geben können (altough we are guilty of nothing concerning which . . .).

1) so Overbeck, Wendt, Holtzmann, Knabenbauer, Baljon.
2) a. a. O. 321. — 3) Mnemosyne VI, (1878), 90.
4) a. a. O. 222. — 5) Introd. App. 1882. 97.

Aus der ganzen Rede erhellt die Klugheit des erfahrenen Volks- und Staatsmannes, der die Pflicht anerkennt, unerschrockenen Mutes für die Gesetze und Einrichtungen und die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ruhe und Ordnung Sorge zu tragen, wie auch das Recht des unschuldig Angegriffenen gegen einen erbitterten Massenfanatismus zu schützen, der aber auch geflissentlich den Schein zu meiden weiß, als ob er die Partei der Angeschuldigten ergreife oder ihnen ein besonderes Wohlwollen bezeuge. Ein überzeugter Christ, der damals ein öffentliches Amt bekleidet, hätte nicht eine Haltung einnehmen können, die besser dazu geeignet gewesen wäre, Paulus ins Recht und die Tumultuanten ins Unrecht zu setzen.[1]) Im allgemeinen brachten wohl die gebildeten Beamten und Männer von Rang der christlichen Lehre eine gleichmütige Gelassenheit und philosophisches Interesse, wenn nicht ein freundliches Wohlwollen entgegen, während das abergläubische gemeine Volk sich ihr widersetzte.

Die Warnung vor den schlimmen politischen Folgen der unbesonnenen Selbsthilfe wirkte; die Volksmenge ging, wenn auch etwas ärgerlich, auseinander. So war durch das Einschreiten des Staatsschreibers der Aufruhr in Ephesus beseitigt und die Lebensgefahr für Paulus geschwunden. Aber der Apostel hielt es doch trotz des günstigen Ausganges der Sache für geraten, Ephesus zu verlassen, weil er klar erkannte, daß eine weitere ruhige, ungestörte Arbeit nicht mehr möglich sei. Er versammelte noch einmal die Gläubigen von Ephesus um sich, nahm Abschied von ihnen und begab sich wieder auf die Reise, nach Macedonien (20, 1).

Die Erzählung von dem ephesinischen Aufstand hat mancherlei Angriffe über sich ergehen lassen müssen. F. Chr. Baur[2]) sah in ihr nur ein ideales Gemälde der erfolgreichen Wirksamkeit des Apostels, ohne daß wir eine sichere Bürgschaft für die Wahrheit des Einzelnen hätten. Auch Overbeck[3]) läßt es zweifelhaft erscheinen, was ihr etwa Tatsächliches zugrunde liege; sie stelle dar den großen Erfolg, den Paulus unter den Heiden gehabt, seinen Kampf mit Polytheismus und Idololatrie, die Geneigtheit

1) Ramsay, Paul.

2) Paulus der Apost. Jesu Christi, sein Leben u. sein Wirken 2. Aufl. (Zeller) Leipz. 1866, I, 217.

3) a. a. O. 321.

und den Schutz, den er bei den Beamten und unter den Rechtsformen des römischen Staates findet. Nach Pfleiderer [1]) scheint die Erzählung allerdings auf eine bestimmte Überlieferung (vielleicht die Wir-Quelle) hinzuweisen, die aber vom Verfasser nicht genau benutzt worden sei; er habe durch die Erzählung von einem (politisch) harmlosen Vorfall eine schlimmere Kollision mit der römischen Behörde verwischt. Für Weizsäcker [2]) haben die einzelnen Momente der Darstellung nur den Wert „eines schwachen Schattenrisses wirklicher Erinnerungen". Der Verlauf der Begebenheit sei nicht der Wirklichkeit entsprechend dargestellt, sondern zu einer Apologie des Apostels umgestaltet. Von dem Tierkampf (1. Kor. 15, 32) sei nichts geblieben als ein Volkstumult im Theater gegen den überdies abwesenden Apostel, und die Errettung in der Arena habe sich in eine mehrfache Bemühung heidnischer Autoritäten, Priester und Beamten, verwandelt, welche alle Gefahr sorgfältig von ihm fern zu halten suchen.

Heutzutage lautet das Gesamturteil der historischen Kritik über die Apostelgeschichte wesentlich günstiger als früher, und namentlich der Lukasbericht erscheint, wie Clemen [3]) bemerkt, gegenüber allen Bedenken glänzend gerechtfertigt.

Man gesteht, daß die Geschichtlichkeit unserer Erzählung mit Unrecht beanstandet worden ist. Historiker und Altertumsforscher, die sich eingehender mit den geschilderten Verhältnissen beschäftigten, haben den Bericht der Apostelgeschichte durchweg als völlig glaubwürdig beurteilt. So bemerkt Ramsay [4]), daß die Erzählung in Apg. 19, 23—41 sich desto lebendiger und der Situation und Umgebung entsprechender erweist und wir berechtigt sind, jede Folgerung aus den kleinen Details in ihr zu betonen, je genauer wir sie zu prüfen vermögen, und er gibt sich der sicheren Hoffnung hin, daß der Beweis, der von der Richtigkeit in früher bestrittenen Punkten jetzt geführt werden kann, alle künftigen Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Bildes, das sie uns von der ephesinischen Gesellschaft im Jahre 57 n. Chr. gegeben hat, fortbannen wird. Blaß spricht von einer „narratio

1) Das Urchristentum I, 2. Aufl. Berlin 1902, 517.

2) Das apostol. Zeitalter. 2. Aufl. Freib. i. B, 1892, 330.

3) Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen, Gießen 1905, 55; vgl. Wendt 316 Anm.

4) Church 143.

clarissima, vividis coloribus non sine ironia quadam et sale depicta“ (208), und ebenso weisen Wendt und Hilgenfeld[1]) darauf hin, daß alles „so lebendig als möglich erzählt sei und sich selbst beglaubige durch die beeinträchtigte Götzenbilder-Fabrik“, und die ganze Erzählung durch vortreffliche Schilderung, „charakteristische Lokalfarbe und anschauliche Detaillierung“ ausgezeichnet sei. Schon die namentliche Hervorhebung einzelner Personen, wie der des Demetrius, des Führers des Aufstandes, der Freunde des Apostels Gajus und Aristarchus, des Juden Alexander, ist ein Anzeichen der Originalität. Vollständig unberechtigt ist die Identifizierung unseres Ereignisses mit dem „Tierkampfe“ in 1 Kor. 15, 32, so daß Blaß es überhaupt für überflüssig erachten will, gegen solche φαντάσματα der modernen Kritiker noch anzukämpfen. Manche Exegeten haben allerdings bei 1 Kor. 15, 32 an einen wirklichen Tierkampf gedacht, aus dem Paulus wunderbar gerettet hervorgegangen sei. Selbst wenn diese Erklärung richtig wäre, dürfte man jene Stelle nicht mit den Ereignissen in Ephesus (Apg. 19, 23—40) in Beziehung setzen, ohne den schwer wiegenden Folgen für die Kritik und Chronologie der Korintherbriefe zu entgehen. Denn jener Kampf würde nicht in das Ende der ephesinischen Wirksamkeit des Apostels, sondern in die frühere Zeit seines dortigen Aufenthaltes fallen, da ihn der Ostern 56 geschriebene erste Korintherbrief mitteilt, oder den Korinthern bereits bekannt sein läßt. Der Volksaufstand aber fiel wohl in den Herbst 56. Der Tierkampf dürfte um so weniger unserer Erzählung zu grunde liegen, als gerade von dergleichen schlechterdings hier nicht die Rede ist. Auch wenn man 1 Kor. 4, 9 (θέατρον ἐγενήθη) hinzunähme, ließen sich doch die mancherlei konkreten Züge in unserem Bericht nicht im entferntesten daraus ableiten.[2]) Aber wir haben gar nicht bei 1 Kor. 15, 32 an eine Verurteilung ad leonem oder ad bestias zu denken. Wäre der Apostel in Ephesus in

1) Wendt 316 Anm.; Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, 367; vgl. Lightfoot, Contemp. Rev. 1878, 292 ff.

2) so versteht die Stelle Hippolyt com. in Dan. 3, 29, 4 (ed. Bonwetsch (1897) 177, Ambrostr., Theodoret, Corn. a Lap. u. a.; s. A. Schäfer, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther, Münster i. W. 1903, 324. Für Belser, Beiträge 105 f., Apg. 245 ist diese Ansicht ein „sicheres Ergebnis“.

3) vgl. Belser Apg. 245; Clemen, Paul. I, 289.

der Arena des dortigen Theaters einmal den wilden Tieren vorgeworfen und in auffallender Weise gerettet worden, so würde ein solch wunderbares Ereignis doch schwerlich der geschichtlichen Erinnerung bis auf die Legende, die Nikephorus Kallisti (h. e. 2, 25) aus den apokryphen Acta Pauli geschöpft hat, verloren gegangen sein. Der Apostel hätte gegen eine solche Verurteilung in dem römischen Bürgerrecht Schutz gesucht und wohl auch gefunden, wenigstens in der sonst so genauen Aufzählung der überstandenen Gefahren, Leiden und Kränkungen 2 Kor. 11, 23 ff. diesen Kampf nicht unerwähnt gelassen, auch wenn er die Leser des Briefes über ihn bereits unterrichtet wußte. Wir werden den Ausdruck in uneigentlichem Sinne vom Kampfe mit Menschen, die wegen ihrer Bösartigkeit und Gefährlichkeit mit wilden Tieren verglichen werden konnten, zu fassen haben.[1]) Wir hätten dabei an die schweren Kämpfe zu denken, welche der Apostel in Ephesus vor Abfassung des ersten Korintherbriefes mit den erbitterten jüdischen Gegnern durchgemacht hatte (vgl. 1 Kor. 4, 9. 11 f., 16, 9; Apg. 19, 9; 20, 19), oder wie der Aorist ἐθηριομάχησα zeigt, an einen einzelnen Vorfall, eine eigenartige Szene, die so ernst war, daß der Apostel sie ein Schauspiel für Engel und Menschen nennen kann (1 Kor. 4, 9) und erwartet, daß am Tage des Herrn ihrer gedacht werde. Dabei kam er so sehr in Gefahr, daß er seine damalige Lage mit der eines den wilden Tieren preisgegebenen Menschen verglich. Allein es dürfte bei 1 Kor. 15, 32 weder an die schweren Kämpfe mit erbitterten Gegnern in Ephesus, noch an ein einzelnes Ereignis, das eine unmittelbare Gefahr heraufbeschworen, zu denken sein, sondern εἰ ἐθηριομάχησα kann ein irrealer Fall sein, der also die Nichtwirklichkeit zum Ausdruck brächte[2]): wenn ich, wie Menschen pflegen, mit wilden Tieren gekämpft hätte, was wäre es mir nütze? Damit wäre die Einrede Weizsäckers als völlig verfehlt hingestellt, und die „verwandte Grundlage" als nicht

1) so Tert., Chrys. Oekum. Theoph. Pelag. . . . s. Schäfer a. a. O. 325 Anm. 1; Cornely, Com. in prior. ep. ad Corinth. Paris. 1890, 485. Zum Ausdruck θηριομαχεῖν vgl. Ign. ep. ad Rom. 5, 1 (Hebr. 10, 33; 2 Tim. 4, 17); Ps.-Heraklit Br. 7, 50. 58—60 (ed. Bernays), wo die Epheser als wilde Tiere dargestellt sind: ἐξ ἀνθρώπων θηρία γεγόνοτες.

2) vgl. J. Weiß, PRE³ X, 545; dazu Blaß, Gram. § 63, 2. 3.

vorhanden erwiesen. Die historische Glaubwürdigkeit unserer Erzählung in Zweifel zu ziehen, ist ein Zeichen der Hyperkritik: „profecto fidem meretur integerrimam“ [1]). Mit der Schilderung des Vorganges ist bereits die stärkste Instanz für die Echtheit desselben gewonnen. Man müßte, will man sie bestreiten, annehmen, daß der Verfasser die Verhältnisse mit einem Raffinement ausgeklügelt hätte, wie man es etwa bei einem erwarten konnte, der durch Fabrizierung von Antiquitäten die Kritiker zu täuschen beabsichtigt, und daß er mit einem Geschick in der Erzeugung der künstlichen Patina vorgegangen wäre, das ihm den Ruhm eines Genies auf diesem Gebiete sichern müßte.

## XIX.

## Die katholische Kirche

### beleuchtet durch Lehrbücher der Geschichte an höheren Lehranstalten.

Der um Bayerns Schulwesen hochverdiente, Münchener Schulrat Dr. Markhauser schrieb 1893 in „Blätter für das Gymnasial-Schulwesen“ (N. 576) über ein Lehrbuch der Geschichte von Wessel die beachtenswerten Sätze: „Das Buch steht in konfessioneller Hinsicht auf ausschließlich protestantischem, in nationaler auch preußischem Standpunkt. Wir bedauern das Erstere darum lebhaft, weil . . . es für Schüler kath. Konfession völlig unbrauchbar geworden ist, für Schüler paritätischen Charakters in hohem Grade Bedenken erregend. Geriete dem Verfasser ein Lehrbuch mit gleich ausschließlicher Auffassung vom kath. Standpunkt unter die Augen, er wäre unzweifelhaft einer der ersten, der es mit Indignation von sich wiese. Was aber dem einen recht, muß auch für den andern billig sein. Wir gymnasialen Lehrer der Geschichte sollten nach dieser Seite lieber einen vermittelnden Standpunkt einnehmen. Überlassen wir die Behandlung dieser konfessionellen Fragen doch lieber den einschlägigen Religionslehrern“.

1) Knabenbauer a. a. O. 340.

Über die bekannte Weltgeschichte von O. Jäger schreibt derselbe: „Die 1. Auflage ist in den betreffenden Partien nach der konfessionellen Richtung derart ausgeprägt und ausschließlich protestantisch geschrieben, daß ihre Einreihung in die Schüler-Lesebibliotheken katholischer oder paritätischer Anstalten den ernstesten Bedenken begegnen muß . . . Daß er seinen protestantischen Standpnnkt verleugnet, fordert gewiß niemand; wohl aber darf man verlangen, daß, schreibt er für die „höheren Klassen unsrer Mittelschulen" und nicht der protestantischen allein, die katholischen Schüler in ihren religiösen Gefühlen nicht verletzt werden."

Mit diesen korrekten Ausführungen ist in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit der Standpunkt gekennzeichnet, von dem aus die Lehrbücher der Geschichte an höheren Lehranstalten im Nachfolgenden einer Durchsicht unterzogen sind. Ganz gewiß dürfen Geschichtsbücher für paritätische Anstalten nicht von ausschließlich protestantischem Standpunkt geschrieben sein — ganz gewiß dürfen die Lehrbücher nichts enthalten, was die Schüler einer Konfession in ihren religiösen Gefühlen verletzen könnte. Wer solches fordert, hat damit nur die selbstverständlichste Forderung der Welt aufgestellt. Nun sehen wir uns die Lehrbücher danach an.

Wir übergehen vorläufig ganz, daß gar oft schon die Art der historischen Darstellung tendenziös gefärbt ist durch all die Kunstgriffe, die man dazu verwendet — wir verschweigen auch ganz, was diese Lehrbücher durch Verschweigen fehlen. Der Protestant Annestedt sagt in seiner Geschichte der Universität Upsala: „Es ist eines der schönsten Ergebnisse der neueren Forschung, daß man endlich der weltgeschichtlichen Wirksamkeit der römischen Kirche Gerechtigkeit hat widerfahren lassen, indem man ihre Verdienste um die Bewahrung und Ausbreitung der Zivilisation nachwies." Zu diesem „schönsten Ergebnis der neueren Forschung" haben sich viele Lehrbücher noch nicht halbwegs durchgearbeitet.

In den Händen akatholischer Lehrer werden diese Lehrbücher leicht eine Quelle der gröbsten Ausfälle gegen die katholische Kirche und die Katholiken. Wenn dann noch die Geschichtslehrer protestantische Theologen sind — und das kommt vor — dann mag man sich den „vermittelnden Standpunkt" dieses Lehrers der

Geschichte denken. Wir sind im Besitze eines reichen Materials nach dieser Richtung, wollen aber der Versuchung einer ausgiebigen Verwertung vorläufig widerstehen. Auch die Lockung, kritische Beleuchtungen zu geben, soll uns nicht besiegen: die Bücher mögen einmal allein und ausgiebig zu Wort kommen und uns sagen: welch ein Bild der katholischen Kirche und des Katholizismus den Schülern mit ins Leben gegeben wird.

Folgende Lehrbücher werden an dem Bilde zu zeichnen haben:

1. W. Herbst, Historisches Hilfsbuch. Wiesbaden 1890.
2. David Müller, Leitfaden zur Geschichte des deutschen Volkes. Berlin 1890.
3. J. l'Andrä, Grundriß der Weltgeschichte. Leipzig 1890.
4. Andrä-Sevin, Lehrbuch der Weltgeschichte. Leipzig 1898.
5. Andrä-Groth, Erzählungen aus der Weltgeschichte. Ausgabe B (d. h. für konfessionell gemischte Schulen). Leipzig 1896.
6. Andrä-Groth, Erzählungen aus der deutschen Geschichte. Ausgabe B. Leipzig 1898.
7. Wilh. Müller, Leitfaden für den Unterricht in der Geschichte. Stuttgart 1890.
8. Gottfr. Eckertz, Hilfsbuch für den Unterricht in der deutschen Geschichte. Wiesbaden 1897.
9. J. Wychgram, Deutsche Litteraturgeschichte. Leipzig 1896.
10. Heinrich Dittmar, Die Weltgeschichte. Heidelberg 1880.
11. H. Stoekel, Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. München 1889.

Die Nr. 10 u. 11 werden in einzelnen Klassen „bisweilen mit Erfolg" gebraucht, ohne gerade offiziell eingeführt zu sein.

12. Herm. Schiller, Leitfaden für den geschichtlichen Unterricht. Berlin 1891.

## I.

### Verfassung und Ausbreitung der katholischen Kirche.

„Seine ersten Bekenner gewann das Christentum nicht unter den Vornehmen und Gebildeten, sondern in den niedern Ständen des Volkes." (Andrä-Sevin I, 85.) „Lange Zeit beschränkte es sich auf die unteren Volksschichten, die Armen, die Mühseligen und Beladenen, die Christus ja in erster Linie zu sich gerufen

hatte. Zusammen hielt sie die Macht einer großen geistigen Erregung, das Gefühl der Sünde, der Glaube an einen Erlöser, die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben. Unterstützend wirkten die Lehren von der Freiheit und Gleichheit, der Liebe und Brüderlichkeit, welche von den unteren Klassen in den staatlichen Einrichtungen schmerzlich vermißt wurden." (Schiller-Hr. 241.)

„Die Kirchenverfassung war bedingt durch die Zeitverhältnisse." (Andrä.) „Die Kirche entwickelte sich allmählich zur Einheit in Verfassung und Regiment." (Herbst.)

Wie geht denn diese Entwicklung vor sich? „Die Gemeindeglieder waren unter einander gleich, nur die mannigfache Verteilung der Gaben des hl. Geistes brachte Unterschiede unter ihnen hervor. Die wirklichen Gemeindeämter bildeten sich aus dem Bedürfnis nach dem Vorbilde der jüdischen Synagoge." (And. Sev. 86.) „Zunächst bestand kein gesonderter Lehrstand, sondern in gewissem Sinne ein allgemeines Priestertum. Die Lehre war frei nach der empfangenen Gnadengabe." (Herbst.) „In der Apostelzeit standen an der Spitze die Ältesten, deren Amt noch kein Priester- oder Machtamt, sondern nur ein Verwaltungs- oder Aufsichtsamt war." (Dittmar.) „Von der Verfassung dieser ältesten Gemeinden wissen wir sehr wenig. Noch um 150 wanderten die Apostel, die Missionäre der Kirche, und neben ihnen die Propheten und die Lehrer von Gemeinde zu Gemeinde, und ihr Ansehen ruhte allein auf der Verkündigung des göttlichen Wortes. Um so entwickelter war die gegenseitige Unterstützung und Förderung, ja die Barmherzigkeit war das eigentliche Wesen der christlichen Vereine .... Da die Hilfeleistung so sehr im Vordergrunde stand, so mußten die Verwaltungs- und Finanzbeamten eine hervorragende Stelle einnehmen: sie hießen mit einer den heidnischen Vereinen entnommenen Bezeichnung Epimeletai oder Episkopoi; alle an der Spitze einer Gemeinde stehenden Beamten führten die ebenfalls heidnische Bezeichnung Presbyteroi, und sie hatten, wie in der jüdischen Gemeinde, die Verwaltung und die Disziplin." (Schiller 242 f.)

Aber „schon im 2. Jahrhundert findet sich die Vorstellung eines Priestertums, als eines zwischen Christus und der Gemeinde vermittelnden Amtes mit dem Vorrecht ausschließlicher Lehrbefugnis und Leitung des Gottesdienstes." (Herbst.) „Mit der

wachsenden Zunahme der Gemeindeglieder entstand durch die Notwendigkeit, sich zu den Schwachen und Unmündigen im Glauben herabzulassen, der Gedanke, daß die Mehrzahl der Christen zum persönlichen Priestertum erst durch ein stellvertretendes herangezogen werden müsse, und so kam es zu einer Sonderung des geistlichen und weltlichen Standes." „Diese Aufstellung eines geistlichen Lehr-, Priester- und Machtamtes war der Anfang zur Hierarchie, die jedoch in dieser altchristlichen Zeit, d. h. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts noch in keine Herrschaft der Geistlichen über die Welt ausartete, sondern bloß einen religiös-pädagogischen Zweck hatte." (Dittmar 17.)

„In der nachapostolischen Zeit schlossen sich die Kirchenbeamten immer mehr zu einem festen, immer reicher gegliederten Stande zusammen, der sich als Klerus von der Menge der Gemeindeglieder, der Laien, sonderte. Unter dem Klerus erhob sich der Bischof." (And. Sev. 86.) „Ebenfalls unter dem Einfluß der heidnischen Gemeindeverfassung, in der ein privilegierter Ratsherrnstand, der ordo, der Plebs, gegenüberstand, trennte sich der Ordo der Presbyter von den Laien, und wie in dem Ordo die Beamten, so trat in dem Presbyter-Ordo, dem Klerus, der Bischof hervor." (Schiller 246.) „In der nachapostolischen Zeit gewann in größeren Gemeinden einer unter den Presbytern wegen Alterserfahrung oder Begabung ein größeres Ansehen und wurde mit dem vorherrschenden Namen Bischof ausgezeichnet, anfangs jedoch nur als Gleicher unter Gleichen." (Dittmar.) „Unter dem Klerus erhob sich über die anderen Priester als Stellvertreter und Nachfolger der Apostel der Bischof (Aufseher) und stieg zu immer ausgedehnterer Macht empor." (Andrä.)

„Je mehr aber die Kirche sich ausbreitete, desto mehr tat ihr eine bestimmte innere Einheit not. Die kirchliche Verfassung, welche dieses Ziel verfolgte, schloß sich an die bestehenden weltlichen Einrichtungen an. Schon im 2. Jahrhundert begannen sich aus der Mitte der Presbyteroi die Episkopoi zu erheben und abzusondern. Die Verwaltung des Gemeindevermögens, vor allem die Unterstützung der Bedürftigen, sicherte ihnen allmählich den größten Einfluß." (Schiller 245.) „Ursprünglich gab es in größeren Städten mehrere Episkopoi, seit dem 3. Jahrhundert wird auch hier die monarchische Form hergestellt, immerhin behielt aber jetzt jede Gemeinde noch ihren Bischof." (ibid.)

„Bald wurde derjenige der vornehmste, der in der Hauptstadt der Provinz seinen Sitz hatte und seit dem 4. Jahrhundert mehr und mehr an die Stelle des heidnischen Provinzialpriesters trat; schon dieser hatte die allgemeine Aufsicht über die Religion in der Provinz ... Hatte die Hauptstadt zugleich den Titel einer Metropolis, so nannte sich der Bischof Metropolit." (Schiller 245 f.) „Die Bischöfe der Hauptstädte der Provinzen erlangten als Metropoliten den Vorrang vor den übrigen." (Andr.) „Der Bischof der Hauptstadt wird zum Metropoliten und erhebt sich über die anderen Bischöfe der Provinz." (Herbst, And. Gr., And. Sev. unisono!)

„Über alle aber wußten sich die Bischöfe von Rom emporzuschwingen, weil sie als Nachfolger des Apostels Petrus galten. Ja, es kam allmählich dahin, daß der römische Bischof als Haupt der gesamten Christenheit betrachtet und durch den Namen Papst ausgezeichnet wurde." (And. Gr. 120.) „Der Bischof von Rom, der schon im 1. Jahrhundert ein allgemeines Ansehen besaß und im 2. Jahrhundert anfing, eine autoritative Stellung zu gewinnen, erreichte diesen Anspruch am wirkungsvollsten dadurch, daß Petrus zum ersten Bischof der römischen Gemeinde gemacht wurde. Diese Entwicklung wurde mit dem klaren Bewußtsein gefördert, daß die Kirche nur in einer streng einheitlichen und dabei festeren, monarchischen Fügung den siegreichen Kampf gegen das Heidentum bestehen könne." (Schiller.)

Konstantin begünstigte das. „Das Christentum wollte Konstantin vor allem zu seinen Zwecken benutzen, und er traute ihm auch den künftigen Sieg zu; denn er ließ seine Söhne christlich erziehen. Aber wenn ihm diese Kirche dienen sollte, so mußte er sie leicht beherrschen können. Bei einer demokratischen Gemeindekirche wäre dies unmöglich gewesen. Wenn aber die Bischöfe als die Vertreter der Gemeinden galten, und der Kaiser auf die Besetzung der Bischofsstühle einen bedeutenden Einfluß übte, so war es leicht. Konstantin hat deshalb die bischöfliche Gewalt gefördert und ihr größere Befugnisse verliehen." (Schiller 278.) Trotzdem „standen damals noch alle Gemeinden und ihre Bischöfe beigeordnet zu einander und ihre Unterwerfung unter eine Metropolis war noch eine freiwillige. Das Bedürfnis der Einheit, gegenüber den Irrlehrern und Schismatikern, erleichterte dem Bischof von Rom sein Streben nach dem Primat, d. h.

nach einer oberrichterlichen Stellung über die übrigen Bischöfe. Noch aber widerstrebten die Bischöfe und Presbyter gegen dieses hierarchische Ansinnen standhaft, und so blieb es vor der Hand noch bei dem bloßen Ehrenprimat!" (Dittmar 23.) Aber „mehr und mehr wurde er das anerkannte Haupt der abendländischen Kirche. Seit der Arianismus im Osten zum Siege gelangt war, hatte sich der Einfluß Roms gesteigert. Im 5. Jahrhundert gab es in Italien fast nie eine wirkliche, allgemein anerkannte Macht, und als die Ostgoten und die Byzantiner Italien gewannen, hob sich das Ansehen des römischen Bischofs nur noch mehr. Denn er erschien jetzt als der Hort der katholischen Kirche gegenüber Arianern und Byzantinern. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts besaß die katholische Kirche in ihm eine höchste Auktorität, einen festen Mittelpunkt. Auch hier trat der Erbe des Kaisertums ganz in dessen Überlieferungen ein: die lateinische Sprache wurde die offizielle Kirchensprache ... und das ganze Kirchenregiment übernahm die Formen des Kaisertums." (Schiller 281 f.) „Antiochia, Alexandria und Rom sind schon im 3. Jahrhundert hervorragende Bischofsitze: aus dieser Dreizahl arbeitet sich allmählich Rom, gestützt auf seine politische Weltstellung und auf die allgemein angenommene Gründung seiner Gemeinde durch den „Apostelfürsten Petrus" zum Sitze eines Bischofs der Bischöfe, zum kirchlichen Primat hindurch". (Herbst 16, And. Sev. 86.) „Sein Recht, die Oberleitung der ganzen katholischen Kirche zu übernehmen, gründete der Patriarch von Rom auf die allgemein angenommene, aber nicht begründete Tradition von der Stiftung der christlichen Gemeinde zu Rom durch den Apostel Petrus, als den ersten römischen Bischof und von seinem dort erlittenen Martyrertod!" (Wilh. Müller 129.)

Bei allen erscheint es zweifelhaft, daß Petrus die Gemeinde von Rom gegründet. Dagegen gesteht sogar ein Harnack: „Der Martyrertod des Petrus in Rom ist einst aus tendenziös-protestantischen, dann aus tendenziös-kritischen Vorurteilen bestritten worden .... Daß es aber ein Irrtum war, liegt heute für jeden Forscher, der sich nicht verblendet, zu Tage. Der ganze kritische Apparat, mit dem Baur die alte Tradition bestritten hat, gilt heute mit Recht für wertlos." (Die Chronologie der altchristl. Literatur. I. Leipzig 1897.)

Wir sehen: die Verfassung der Kirche ist nur ganz allmäh-

lich entstanden. „Diese Entwicklung der Kirchenverfassung erheischten die Zeitverhältnisse. Je mehr Verfolgungen die Kirche gefährdeten, je mehr in ihr selber Irrlehren aufkamen . . . desto stärker trat das Bedürfnis der festen Zusammenfügung und Einheit aller Gemeinden hervor." (And. Sev. 86.) „Bei der Vielheit der germanischen Staaten fühlte man das Bedürfnis nach einer Einheit in der Kirche und suchte diese Einheit in der Person eines die kirchlichen Angelegenheiten aller Länder — leitenden Oberhauptes darzustellen. Nach dieser Stellung strebten die römischen Patriarchen . . . Während früher jeder Bischof papa oder Papst genannt wurde, nannte sich seit dem 5. und 6. Jahrhundert der römische Bischof vorzugsweise Papst und zwar in der Bedeutung eines Oberhauptes der gesamten kathol. Kirche". (Wilh. Müller 129, Andrä 103.)

„Gregor I. der Große war es, dem die endliche Feststellung des römischen Primates und dadurch der Einheit der Kirche gelang." (Dittmar 44.) And. Sev. (19) meint dazu: „infolge dieser Zeitverhältnisse wurde der römische Bischof oder „Papst", wie er etwa von dieser Zeit an genannt wurde, tatsächlich fast ganz unabhängig von jeder weltlichen Macht. Mit dem großen Gregor I. beginnt die von da an immer mehr wachsende Macht des Papsttums"

Auch nach Deutschland greift die Herrschsucht des Patriarchen von Rom. „Da der Papst wohl sah, welch brauchbares Werkzeug für die Herrscherpläne des Papsttums dieser Bonifatius sei, so machte er ihn zum Bischof und ließ ihn am vermeintlichen Grabe des Apostels Petrus Treue gegen die römische Kirche und den Papst schwören, durch welchen Eid der Grund zur Abhängigkeit der deutschen Kirche vom römischen Stuhl gelegt wurde . . . er bewirkte, daß fast alle fränkischen Bischöfe sich der Oberhoheit des Papstes unterwarfen." (Wilh. Müller 130, Dittmar.) „Auf dem Concilium Germanicum 712 wird der päpstliche Primat anerkannt und die römische Kirchenordnung zugleich mit der Klosterregel des hl. Benedikt eingeführt." (Herbst 38 u. 45.) Das ist nicht etwa bloß Zufall. Nein: „eine bedeutende Stütze fand die päpstliche Macht an den sich mehrenden Klöstern und Mönchsorden." (Andrä 145. And. Sev. 49.) Doch schweifen wir nicht ab. „Bonifatius erkannte den päpstlichen Primat an und ordnete die deutschen Bistümer Rom unter." (Eckertz 43).

Aber immer ist die Kirchenverfassung noch nicht fertig, so

sagt es eine Überschrift bei Herbst — und Herbst ist „ein weiser Mann" —: „Vom Verfall des Frankenreichs bis zur vollen Ausbildung der Hierarchie."

Nebenbei: wer trägt die Schuld am Verfall des Frankenreichs? Vielleicht schon Ludwig der Fromme, „der am wenigst tüchtige Sohn, dessen kirchliche Gesinnung sich betätigte in der Gründung neuer Bistümer und in seiner Abhängigkeit von der Geistlichkeit". (Herbst 47.) Wenn der auch nicht, so sicher: „die Übergriffe der geistlichen und weltlichen Großen". (Herbst) — „die verweltlichte fränkische Kirche". (Herbst)

„In den Wirren jener Zeit versuchte die Kirchengewalt vielfache Übergriffe. Damals entsprang die erfolgreiche Fälschung der pseudoisidorischen Dekretalen." (Herbst 48.) „Was die Kirche betrifft, so hob sich mit dem tieferen Sinken der weltlichen Macht, sowohl die römische, als auch die fränkische Hierarchie mehr und mehr, zumal diese durch die Erfindung eines neuen Papstrechtes (mittelst der sog. pseudo-isidorischen Dekretalen) eine noch breitere Grundlage erhielt . . . . Rom wußte diese Sammlung in seinem Streben, sich die gemein-bischöfliche Gewalt unterzuordnen, besser zu nützen und nahm in noch vollerem Umfang wie bisher die Stellung über den Konzilien, die päpstliche Entscheidung in höchster Instanz, die völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und die Unfehlbarkeit und Unverletzlichkeit der priesterlichen Gewalt in Anspruch." (Dittmar 58.) Dazu muß noch ein Lehrer zu Wort kommen. „Das Kaisertum ist nicht mehr in der Lage, der Kirche die Einheit zu geben, deren sie zur Behauptung ihrer universellen Stellung bedurfte, so entstand der Gedanke, diese Einheit durch die Kirche selbst zu schaffen, indem das Papsttum an die Stelle des Kaisertums trat. Daher die pseudo-isidorianischen Dekretalen. Damit ist den Päpsten die Obergewalt über das Kaisertum, über Bischöfe und Erzbischöfe zugesprochen. Es ist eine Steigerung der Macht des Papsttums, die erstrebt wird durch diese Dekretalen, und diese Steigerung der Macht wurde auch erreicht."

Immer noch höher wird die Macht des Papstes getrieben durch Gregor VII. „Er ist der Gründer der päpstlichen Macht, er suchte derselben alle weltliche Macht unterzuordnen." (Eckertz 62.) „Um die päpstliche Herrschaft recht fest zu gründen, erließ Gregor mehrere wichtige Gesetze. Die kirchlichen Würden sollten durch

den Papst, nicht mehr durch die Fürsten vergeben werden." (And. Gr. 39.) Er vindiziert sich eine monarchische Gewalt in der Kirche. „Von allen Bischöfen und Erzbischöfen wird der Eid der Treue gefordert; päpstliche Legaten üben Eingriffe in die einzelnen Sprengel." (Herbst 60. Wilh. Müller 149.)

Noch ist die Entwicklung nicht abgeschlossen. „Ihren Gipfel erreichte die päpstliche Gewalt durch Innocenz III., † 1216, in welchem sie, wie die Sonne den Mond, alle weltliche Herrschaft an Glanz und Ausdehnung überstrahlte. Könige und Kaiser demütigte der Papst durch den Bann, ganze Länder belegte er mit dem Interdikt. Abtrünnige von der römischen Kirche, wie die Albigenser und Waldenser im südlichen Frankreich, wurden durch die Gewalt der Waffen oder der Inquisition (ein Glaubensgericht, welches der Papst zur Aufsuchung und Bestrafung der Ketzer einsetzte) vernichtet. Der Heldenstamm der Hohenstaufen erlag der stärkeren Macht des Papstes." (Andrä 145. And. Sev. 49.) „Der Höhepunkt der päpstlichen Machtentfaltung, die man eine zweite (und zwar diesmal eine geistige und geistliche) Weltherrschaft Roms nennen kann, fällt zusammen mit dem Pontifikat Innocenz III. Daß unter ihm die Ansprüche Gregors VII. für das Papsttum, soweit dies überhaupt jemals geschehen, durchgesetzt oder verwirklicht waren, geht aus folgendem hervor: (Stoekel 144.)

„1. Innocenz verfügte über die Kaiserkrone und über Königreiche des Abendlandes ....

2. Innocenz schickte seine Legaten in alle Reiche, um Könige und Fürsten zu überwachen und zu richten, die Ansprüche des päpstlichen Stuhles wach zu erhalten, dessen Einkünfte daraus zu regeln ....

3. Seit Innocenz wird durch päpstliche Legaten und Mönche auch die Rechtgläubigkeit der abendländischen Völker überwacht, indem die Ketzer- und Inquisitionsgerichte eingeführt wurden, deren Ausübung Gregor IX. den Dominikanern übertrug."

## II.

## Papsttum und Kaisertum.

„Den wesentlichsten Einfluß auf den allgemeinen Zustand in Europa hatte das gegenseitige Verhältnis des Kaisertums und

des Papsttums, wobei in jenem sich das hohe Ansehen der römischen Imperatoren, in diesem das des Pontifex maximus im Mittelalter fortpflanzte und einen christlichen Charakter annahm. Der Kaiser sollte der Wächter des hl. Rechts und des äußeren Friedens, der Papst der Wächter der christlichen Zucht und kirchlichen Ordnung sein." (Dittmar 64.)

Mit Karl des Großen Krönung ward das Kaisertum begründet. Diese Krönung „ist der Anfang der schicksalsvollen Verbindung der Deutschen mit Italien, des germanischen Königtums mit der römischen Kirche." (Herbst 43.) Doch damals gings noch. „In diesem Gleichgewichte stand die weltliche und geistliche Gewalt zu Karls Zeit." (Dittmar.)

„Nach seinem Tode suchte zuerst die geistliche Gewalt eine überwiegende Stellung einzunehmen." (Dittmar 65.) „Von dieser Krönung suchten die folgenden Päpste das Recht herzuleiten, den jedesmaligen Kaiser in seiner Würde zu bestätigen." (Andrä 124.) „Das von den Päpsten beanspruchte Recht, allein die Krönung der Kaiser vornehmen zu dürfen, wurde bald als Bestätigungsrecht gedeutet." (Wilh. Müller 138.) „Die innige Vereinigung, ja Verflechtung von Kirche und Staat führte zu den heftigsten Streitigkeiten, indem das Papsttum den vom Kaisertum gewährten Schutz bald als ungebührliche Bevormundung betrachtete, während das Kaisertum sich vom Papsttum in seinen erhabensten Rechten angegriffen fühlte und in seinen großartigsten Plänen gehemmt sah." (Stoekel 73.) So gehts in allen Lehrbüchern fort: alle Kaiser, die auf Deutschlands Thron gelangen, bauen mit wenigen Ausnahmen mit gewaltiger Hand an des Reiches Größe — alle aus kühnen Heldengeschlechtern. Aber diese Heldenkaiser werden in ihren großen Plänen von herrschsüchtigen Päpsten bekämpft: bis „zur Zersetzung und endlichen Auflösung des Reiches" (Stoekel 73) — bis „die Einheit und Macht des deutschen Reiches . . . durch die Eingriffe der kirchlichen Gewalt gebrochen wird." (Herbst.)

Diese Eingriffe beginnen schon unter Ludwig dem Frommen. „Gregor IV. erscheint im Lager (bei Kolmar): der erste Triumph des römischen Papstes über einen römischen Kaiser, der sich dann zu Soissons öffentlicher Kirchenbuße unterziehen mußte." (Herbst 48.) „Unter den fränkischen Kaisern tritt das Papsttum in den

Kampf gegen das Kaisertum; die Bischöfe werden dem Einflusse des Kaisers entzogen, von Rom abhängig." (Eckertz 67.)

„Den Deutschen aber gelang es, dieses Bestreben der geistlichen Gewalt zurückzudrängen und die weltliche Selbstherrschaft zu benutzen, durch Otto den Großen aber das Kaisertum über das Papsttum zu erheben." (Dittmar 65.) „Von Karl d. Gr. bis Heinrich IV. stand das Kaisertum über dem Papsttum. Dies geht aus folgenden Tatsachen hervor:

1. Unter Karl d. Gr. stellt sich ein Papst (Leo III.) ohne Widerspruch dem Gericht des Kaisers und verteidigt sich gegen die ihm zur Last gelegten Verbrechen.

2. Otto d. Gr. läßt einen Papst absetzen und einen neuen erheben; dabei geloben die Römer, keinen Papst mehr ohne die Einwilligung des Kaisers zu wählen.

3. Otto III. erhebt 996 seinen Vetter und 999 seinen Lehrer auf den päpstlichen Stuhl.

4. Heinrich III. läßt 1046 drei simonistische Päpste absetzen, erhält das schon Otto d. Großen geleistete Versprechen erneuert und erhebt nacheinander vier deutsche Bischöfe auf den päpstlichen Stuhl." (Stoekel 142.)

Nun erscheint Gregor VII. „Er löste das Papsttum von der Unterordnung unter das Kaisertum und strebte nach dem unerwartet glücklichen Anfang seines Wagnisses auch darnach, dasselbe über das Kaisertum und somit über jede weltliche Gewalt zu heben." (Stoekel 143.)

Gregor war ein „sittenreiner Mann aber erfüllt von Fanatismus und glühender Herrschsucht" — ein Mann „von kühner und rücksichtsloser Energie". Er liebte das Wort anzuwenden: „Verflucht sei, wer sein Schwert aufhält, daß es nicht Blut vergieße" — (Stoekel 101) — ein Mann „von glühender Begeisterung für die Macht der Kirche, von mächtigem Herrschergeiste." (Eckertz 62.)

Und nun die Pläne dieses Mannes? Er „strebte darnach die Kirche von aller weltlichen Macht unabhängig zu machen und das Papsttum über das Kaisertum und jede Fürstenmacht zu erheben". (Wilh. Müller 148.) — Er „brannte von Begierde, nicht bloß die Freiheit der Kirche von weltlicher Macht, sondern auch die Herrschaft derselben zu begründen". (Dav. Müller 37.) — Er „tat den entschiedenen Willen kund, die Kirche von dem

Einfluß der weltlichen Macht zu befreien, die Gewalt des Papstes „des Stellvertreters Gottes und Statthalters Christi" über jede weltliche Herrschergewalt zu erheben". (Andrä 133.) — Er „faßt den Gedanken zuerst der Unabhängigkeit der Kirche, dann einer Universal-Theokratie und nimmt, vor keinem Hindernis zurückschreckend, den Kampf mit dem Kaisertum auf". — (Herbst 60.) — Er „war mit allem Eifer darauf bedacht, die Macht des Papsttums zu erhöhen". „Zwei Lichter, sagte er, regieren am Himmel, die Sonne und der Mond. Die päpstliche Gewalt ist wie die Sonne, die königliche Macht gleicht dem Monde. Wie der Mond sein Licht von der Sonne hat, so sind Kaiser, Könige und Fürsten nur durch den Papst . . . Also ist die Macht des päpstlichen Stuhles weit größer als die Macht der Throne, und der König ist dem Papste untertan und Gehorsam schuldig." (And. Sev. 42.)

Kaum gewählt, beginnt Gregor den Kampf „durch einen höchst form- und taktlosen Schritt. In Heinrichs Umgebung weilten einige wegen Simonie gebannte Räte. Der Papst erklärte nun einer königlichen Gesandtschaft, sie möchten ihrem Herrn übermitteln, daß er ihn bannen werde, wenn er jene nicht aus seiner Umgebung entferne. Das konnte Heinrich sich nicht bieten lassen." „Heinrich war entrüstet über diese Botschaft, wie sie allerdings noch keiner seiner Vorgänger von einem Papste erhalten hatte . . ." (Stoekel 102.)

Gregor fährt im Angriff fort. Die niedere Geistlichkeit an die Kirche zu fesseln, erläßt er die Zölibatsgesetze. „Der Zölibat war zwar früher schon von der Kirche auf mehreren Synoden empfohlen, aber nie noch zu allgemeiner Geltung gelangt; er machte den Zölibat trotz alles Widerspruches zum unverbrüchlichen Gesetz." (Stockel 100.) Er „sucht den Zölibat, d. h. die Ehelosigkeit aller Geistlichen ohne Ausnahme durchzuführen, während sie bisher bloß bei den Bischöfen feste Sitte war." (Wilh. Müller 149.) „Er führte das schon in früheren Synoden geforderte, aber bisher meist unbeachtet gebliebene Gebot des Zölibats aller Geistlichen ohne Ausnahme durch, wodurch diese aus der Abhängigkeit von weltlichen Obern, zu der sie die Sorge für ihre Familien nötigte, heraus und in die unmittelbare Verbindung mit dem Kirchenoberhaupte kamen." (Dittmar 72.)

„Den hohen Klerus oder den Episkopat dem Einflusse der

weltlichen Gewalt zu entziehen", beginnt Gregor den Investiturstreit. „Bisher waren die Bischöfe im Reiche durch den Kaiser eingesetzt." (Dav. Müller.) „Gregor verbot nun den weltlichen Gewalten die Investitur." Aber „das Verbot der Investitur griff unmittelbar in das Gefüge des mittelalterlichen Feudalstaates." (Stoekel 101.) „Heinrich konnte sich dieses Recht nicht entreißen lassen, ohne seine Macht preiszugeben."

So entstand der Streit, worin „der König den Papst, der Papst den König für abgesetzt erklärt, und es mußte sich nun zeigen, wessen Wort größere Kraft besaß." Es „war etwas ganz neues, daß das Oberhaupt des mächtigsten Reiches von einem Papste gebannt und gar seiner Herrschaft für entsetzt erklärt wurde. Es hing von der Haltung der deutschen Fürsten ab, ob dieser letzte Spruch des Papstes zu verwirklichen war." (Stoekel 102.)

Nun „die Haltung der deutschen Fürsten" zwang Heinrich zum Gange nach Canossa. „Hier erflehte Heinrich drei Tage barfuß und im Bußkleide die Vergebung vom Papste und wurde dann unter harten Bedingungen vom Banne losgesprochen." (Andrä 134.) „Drei Tage lang stand hier der deutsche Kaiser mit entblößtem Haupte und barfuß in einem Bußgewande unter freiem Himmel im Schloßhof, bis der Papst so gnädig war, ihn vor sich zu lassen." (Wilh. Müller 149.) And. Sev. 42 vergißt das „entblößte Haupt", aber nicht das „Büßerkleid" und das „barfuß". Ebenso Dav. Müller 38. Grausiger war die Szene nach Andr.-Groth 40: „Da stand denn der deutsche Kaiser barfuß, entblößten Hauptes, nur mit einem wollenen Hemde angethan, drei Tage vom Morgen bis zum Abend gnadeflehend auf dem Burghofe. Nie hatte ein Kaiser solche Demütigung erduldet." „Heinrich wurde in der Kleidung eines Büßers, in härenem Gewande, barfuß in die Burg eingelassen; dann wurde das Thor hinter ihm geschlossen. Er stand im 2. Hofe vor dem Thore, nüchtern vom Morgen bis zum Abend. Am 26. und 27. Januar wiederholte sich die Demütigung Am 28. Januar wurde Heinrich in den dritten Hof, in die Schloßkirche geführt." (Eckertz 63.) „Heinrich erschien vor Canossa und bat um Einlaß; drei Tage hindurch ließ ihn jedoch Gregor in der Januarkälte vom Morgen bis Abend barfuß und im härenen Bußgewande im Burghof zu Canossa warten, bis seine Umgebung

selbst ihn der Härte zieh und Heinrich schon unverrichteter Dinge wieder abreisen wollte." (Stoekel 103.) „Und nun erfuhr Heinrich zu Canossa, und in ihm zugleich das Kaisertum, die schimpflichste Demütigung, bevor ihm die Lossprechung zuteil wurde . . . Drei Tage hintereinander mußte Heinrich barfuß und im härenen Bußgewande vor dem Burgtore stehen, bis Gregor seinem Flehen, den Tränen Mathildens und den Bitten des Abtes Hugo von Clugny nachgab". (Dittmar 74.)

Schrecklich! Kein Wunder, daß Fürst Bismarck erklärte: „nach Canossa gehen wir nicht".

Heinrich starb. „Aber der Haß der Kurie verfolgte Heinrich noch über das Grab hinaus." (Stoekel 108, Dav. Müller 40, Wilh. Müller 150.)

Gregor starb zu Salerno 1085 „mit dem Bewußtsein eines Martyrers für die gute Sache. Sein ursprüngliches Ziel war, die Kirche von der Unterordnung unter das Kaisertum zu befreien. Aber wie jeder glückliche Kämpfer durch den unerwartet erfolgreichen Fortgang seines Unternehmens kühner geworden, steckte er sein Ziel höher und strebte danach, das Papsttum nicht mehr bloß vom Kaisertum unabhängig zu machen, sondern es über dasselbe zu heben und ihm jede weltliche Gewalt zu unterwerfen. Dadurch verlieh er ihm jenen streitbaren Charakter, der sein Verhältnis zum Kaisertum auf Jahrhunderte hinaus bestimmte". (Stoekel 106.)

Gregor starb, aber nicht sein System. „Sein kirchenpolitisches System wurde die Richtschnur für die Haltung der Päpste in der Folgezeit." (Herbst 61.)

„Das langsame aber stetige Steigen der päpstlichen Gewalt offenbart sich in folgenden Tatsachen:

1. 1059 die Papstwahl wird dem Einfluß der Laien entzogen und der Geistlichkeit allein gegeben;

2. 1076 der päpstliche Bann erschüttert die Stellung eines Kaisers so sehr, daß dieser in seiner ganzen folgenden Regierungszeit lediglich um die Behauptung seiner Krone zu ringen hat;

3. 1080 der Papst nimmt die Entscheidung über die Krone in Anspruch und findet hierbei in Deutschland größtenteils Gehorsam; („der Tag von Forchheim war für das Königtum verhängnisvoll; denn hier wurden 2 Grundsätze zur Geltung gebracht: 1. daß die Fürsten in der Wahl des Königs ganz frei

. . . 2. daß zur Gültigkeit der Königswahl die Bestätigung des Papstes nötig wäre". Der Papst erkannte „Rudolf durch Übersendung einer neuen Krone an, welche die Inschrift führte: Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho." Rudolf gewann aber „als Pfaffenkönig im Volk keinen großen Anhang". (Dittmar 74.)

4. 1133 der Papst bringt es dahin, daß ein Kaiser von ihm Lehen nimmt. Lothar. „Es war das erste Mal, daß der Kaiser, der bisher bloß Lehen vergeben hatte, auch Lehen empfing, und Lothar gab dadurch Veranlassung zu der später von der päpstlichen Partei öfter versuchten Darstellung, als ob selbst die Kaiserkrone ein Lehen des Papstes sei. Wenigstens sah Barbarossa 1155 im Lateran ein Bild, das Lothar vor dem Papste knieend darstellte und die Inschrift trug: „Der König kommt vor die Tore und beschwört zuerst die Rechte der Stadt, dann wird er Lehensmann des Papstes, aus dessen Hand er die Krone empfängt." Dieses Bild ließ Barbarossa als eine das Kaisertum erniedrigende Darstellung zerstören". (Stoekel 111.)

5. 1200 der Papst nimmt die Entscheidung in einer zwiespältigen Königswahl und 1212 in einem Thronstreit in Anspruch;

6. 1209 und 1220 der Papst vollzieht die Kaiserkrönung nur gegen ganz bestimmte, vorzüglich politische Gerechtsame betreffende Versprechungen". (Stoekel 144.)

Bis das Papsttum das alles dem Kaisertum angetan, kostete es große Kämpfe, besonders mit den Hohenstaufen. Das Hohenstaufengeschlecht wird dem Schüler als ein so großartiges Heldengeschlecht geschildert, daß er sich für dasselbe erwärmen muß in edler Begeisterung, daß er aber des Papsttums nur in noch edlerem Hasse gedenken kann, weil es ein solches Geschlecht schändlich zugrunde richtet. „Der Heldenstamm der Hohenstaufen erlag der stärkeren Macht des Papstes." (Andrä.) „Es war ein langes, furchtbares Ringen, in dem die kaiserliche Macht der stärkeren päpstlichen Gewalt zuletzt unterlag." (And. Groth 48. And. Sev. 45.)

Barbarossa „durch Schönheit, Tapferkeit und Edelmut ein Musterbild der Fürsten und die Blume der Ritterschaft", wird durch den Papst, „den unversöhnlichen Gegner jeder kraftvollen kaiserlichen Regierung" zum Kampf gezwungen. „Der Papst, der sich als den Oberherrn aller weltlichen Herrscher betrachtete,

verlangte vom Kaiser, daß er sich vor seiner Gewalt beuge." (And. Gr. 45.) Nicht bloß das! „Der Papst fand es in seinem Interesse, die unzufriedenen Lombarden noch mehr gegen Friedrich aufzureizen." (Wilh. Müller 102.) „Die Städte vereinigten sich unter Leitung des Papstes Alexander III. (der den Kaiser in den Bann tat) zu einem großen Bunde gegen Friedrich." (Andrä 138.) Und „die Päpste besaßen in dem Banne eine furchtbare Waffe". (Stoekel 143.) Die verlorene Schlacht von Legnano brachte Friedrich zu „dem Entschluß, sich mit dem Papst und den Lombarden zu versöhnen. Von diesem Augenblicke an aber war auf weit hinaus die Übermacht der Kirche so gut wie entschieden." (Dittmar 89.)

1197 stritten in Deutschland Philipp von Schwaben und Otto VI. um die Krone. „So hatte das Reich wieder Gegenkönige und Bürgerkrieg gerade in der Zeit, wo Innocenz III. nach Gregor VII., der gewaltigste der Päpste, auf Petri Stuhl saß. Der Papst behauptete, ihm stände bei streitiger Königswahl das Recht der Entscheidung zu, erklärte sich für den Welfen und bannte den widersprechenden Staufer." (Dav. Müller 47.) „Dieser Zwist war für Innocenz III. eine sehr günstige Gelegenheit, Deutschland wieder die Macht der Kirche fühlen zu lassen. Innocenz faßte seine Stellung im Geiste Gregors auf und suchte das Königtum vom Papsttum abhängig zu machen und die oberste Gewalt über alle Fürsten und Städte Italiens dem Papste zu verschaffen." (Wilh. Müller 164.) Innocenz hatte zum Ziele sich gesteckt: „Ketzerausrottung und Suprematie des päpstlichen Stuhles über alle weltliche Gewalt." (Herbst 75. Eckertz 78.)

In der Tat! „Es gelang dem geistesstarken Papst, welcher schaffend und leitend in alle Verhältnisse und Bewegungen seiner Zeit eingriff, die geistliche Macht auf den höchsten Gipfel zu erheben, alle Fürsten Europas nach seinem Willen zu lenken und Königsthrone nach Gefallen zu vergeben, ja sogar zwei Königreiche, England und Aragonien, dem päpstlichen Stuhle zinspflichtig zu machen." (Dittmar 92.)

Otto „zerfiel aber bald mit dem Papste, der ihn mit dem Banne belegte und Heinrichs Sohn als Kaiser aufstellte." „Ausgerüstet mit dem Segen und dem Golde des Papstes eilte 1212 der junge Staufer nach Deutschland." (Dav. Müller 47.)

Friedrich II., „geistvoll und hochstrebend, ein Meister in der

Staatskunst wie in allen Wissenschaften seiner Zeit", „gehört zu den geistvollsten Fürsten, die je auf einem Throne saßen". (Wilh. Müller 165.) Mit Gregor IX. kam Friedrich wegen des versprochenen Kreuzzuges in Streit, „wurde in den Bann getan". „Der Papst im Bunde mit Mailand und den Seemächten Venedig und Genua schleuderte den Bannfluch gegen Friedrich." (Herbst 79.) „Friedrich kehrte zurück, weil eine Krankheit ihn befallen. Der Papst aber sah darin eine Verstellung und tat ihn in den Bann. Nun ging der Kaiser im folgenden Jahre wirklich nach Jerusalem: jetzt aber behandelte der Papst den Kreuzzug wie ein neues Vergehen, da ein Gebannter dessen nicht würdig sei. Er sandte ihm Mönche nach, die, in Verbindung mit Tempel- und Johanniterrittern, selbst an heiliger Stätte Aufruhr gegen ihn predigten." (D. Müller 48.) Der Papst zürnte noch mehr, „daß ein Gebannter einen Zug unter dem Kreuz unternehme, erneuerte den Bann und verbot allen Christen, dem Kaiser zu gehorchen. Seitdem blieben diesem nur seine Deutschen, wie die Pisaner und Genuesen treu, während die französischen Tempelritter sich soweit vergaßen, dem Sultan von Ägypten heimlich Ort und Stunde anzuzeigen, wo er den Kaiser, der die Taufstätte Christi im Jordan besuchen wollte, aufgreifen oder töten lassen könne. Doch der Sultan schickte dem Kaiser das verräterische Schreiben zu, und beide wurden und blieben Freunde." (Stoekel 135.) „Friedrich zog in Jerusalem ein, aber der Erzbischof von Cäsarea sprach, auf Gregors Befehl, das Interdikt über die Stadt und das hl. Grab aus, infolgedessen keine gottesdienstliche Handlung von einem Priester dort vorgenommen werden durfte. Dennoch ging Friedrich in die Kirche und setzte sich die Krone von Jerusalem am Altare aufs Haupt." (Wilh. Müller 158.)

Als Friedrich heimkehrte, „fand er in sein Königreich Neapel päpstliche Söldner eingedrungen. Mit dem Schwerte mußte er sie hinaustreiben und den Papst zum Frieden von San Germano 1230, wie zur Zurücknahme des Bannfluches zwingen." (Dav. Müller 118. And. Sev. 47. Dittmar.)

Doch es kann der Beste nicht im Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt. „Friedrich hatte einem seiner Söhne — Enzio — den Titel „König von Sardinien" verliehen. Gerade auf diese Insel erhob auch der Papst Ansprüche, die Friedrich jedoch nicht anerkannte. Dies und der Umstand, daß

Gregor IX. im Streite des Kaisers mit den Lombarden das Amt eines Schiedsrichters verlangte, der Kaiser jedoch betonte, den Rebellen nicht nachgeben zu können, hatte das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst wieder so getrübt, daß Gregor 1239 zum zweiten Male den Bann über Friedrich aussprach (im selben Jahre, in dem der edle Hermann von Salza starb, der den Frieden zwischen Reich und Kirche fortwährend aufrecht zu erhalten gesucht.) Damit war der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum von neuem ausgebrochen und dauerte bis zum Tode Friedrichs, ja bis z. Untergange seines ganzen Hauses". (Stoekel 138.)

„Der folgende Papst, Innocenz IV., ein Genuese, war ein noch weit schlimmerer Gegner." (Wilh. Müller 166.) „Vergebens wandte sich der Kaiser in seinen Schriften an alle Könige und alle Völker, um sie aufzufordern, die weltliche Tyrannei des Papstes nicht mehr zu dulden. Noch hielten die Völker der Erde fest am Nachfolger Petri, die zahllosen Mönche wiegelten in Deutschland und in Italien die Gemüter gegen den Kaiser auf, und selbst die Verleumdung, der Kaiser sei ein Gotteslästerer, ein Ungläubiger, ein heimlicher Muhamedaner, wurde geglaubt." (Dav. Müller 48.) Zu Lyon erklärte Innocenz IV. „den Kaiser seiner Kaiserwürde und seines sizilischen Königreichs für verlustig, entband seine Untertanen ihres Eides, sprach den Bannfluch über ihn aus und bedrohte damit alle seine Anhänger". (Wilh. Müller 107.)

„Nun folgte rasch der Untergang des herrlichen Kaisergeschlechtes." (D. Müller 49.)

Nach Friedrichs Tod 1250 „kehrte Innocenz nach Rom zurück mit dem festen Entschlusse, den ganzen Stamm der Staufen zu vernichten. König Konrad IV. erklärte er nicht bloß seiner Königswürde, sondern auch seines Herzogtums Schwaben verlustig und belegte ihn mit dem Bann". (Wilh. Müller 167.) Zum letzten Stoß „rufen die Päpste Karl von Anjou". (Wilh. Müller 167 — Andrä 141 — And. Sev. 48.)

„Da der Papst bei der Bannung Friedrichs II. dessen ganzes Geschlecht mitverflucht hatte, wählte man keinen Hohenstaufen mehr zum König, aber auch unter den übrigen Fürsten Deutschlands zeigte niemand Lust, die Kaiserkrone zu übernehmen. Die Krone schien infolge ihres Verhältnisses zum Papsttum weit mehr Gefahr als Vorteile zu bringen, und so verlangte keiner der da-

maligen Fürsten nach ihr, weshalb Deutschland 1256—1273 ohne König blieb." (Stoekel 155 f.)

Doch mögen Namen der Kaiser und Päpste wechseln: die Herrschsucht der letzteren bleibt ungemindert. „Als Heinrich VII. um den ungerechten Eingriff des Papstes in seine weltlichen Rechte sich nicht kümmerte, drohte der Papst mit dem Banne." „Der herrschsüchtige Bonifaz VIII." „Philipp von Frankreich überwarf sich mit dem Papste wegen dessen Einmischung in den englisch-französischen Krieg." (Herbst 88.) „Bonifaz hatte in einer Bulle den Grundsatz aufgestellt, der Papst übe nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen die höchste Gewalt aus." (Stoekel 165.)

„Als Ludwig der Bayer mit Friedrich dem Schönen um die Krone stritt, beanspruchte der Papst Johann XXII. das Recht, bei einer zwiespältigen Königswahl die Entscheidung zu geben... Ludwig wies diese Einmischung des französischen Papstes zurück, worauf ihn Johann XXII. bannte und über das Reich das Interdikt verhängte. Aber diese Waffe, die nun so oft schon von den Päpsten gegen Könige angewandt worden war, hatte ihre alten Schrecken zum guten Teil verloren, und zeigte sich jetzt um so wirkungsloser, als sich Johann persönlich durch seine Geldgier verächtlich gemacht hatte." (Stoekel 105.) „Johann XXII. tat Ludwig in den Bann und forderte die Kurfürsten auf, dem König von Frankreich die deutsche Krone zu übertragen." (Wilh. Müller 174 — Andrä.) „Die Päpste, welche damals zu Avignon residierten, verfolgten den Kaiser Ludwig unerbittlich . . ." (And. Sev. 59.) „Die Übergriffe der Kurie waren unerträglich." „Ludwigs Versuche, mit den Päpsten sich auszusöhnen, blieben trotz aller Demütigungen vergeblich." (Herbst 90, Dittmar 116.)

Über Bonifaz VIII. war das Gottesgericht gekommen: „er war in Raserei gestorben". (Dav. Müller 55.) Auch über die Kurie kommt Gottes strafende Hand: das große Schisma. — „Ende der Weltherrschaft der Hierarchie." (Herbst 88.)

„Das verweltlichte Leben des größten Teiles der Geistlichkeit und die Mißhandlung, welche die Völker (besonders die deutschen) durch den öfteren Mißbrauch der päpstlichen Gewalt erlitten, konnte nur zum Schaden der Kirche selbst ausschlagen ꝛc." (Dittmar 121.) „Den größten Schaden erlitt aber die römische Kirche durch das päpstliche Schisma." „Man hatte nun zwei

Päpste: einen in Rom und einen in Avignon, welche beide behaupteten, die rechtmäßigen zu sein, und nicht bloß sich gegenseitig, sondern alle diejenigen in den Bann taten, die zu dem andern Papste hielten, so daß, man mochte stehen, zu wem man wollte, man von einer Seite sicher verdammt und verflucht war." (D. Müller 60.) Durch die Versammlung von Pisa bekam man drei Päpste. „Jeder von diesen drei erklärte sich für den wahren Papst und verfluchte die andern Päpste und ihre Anhänger. Dadurch mußte der Glaube an die Unfehlbarkeit der Päpste und ihre ganze Stellung tief erschüttert werden." (Wilh. Müller 177, Stoekel 178 f., Dittmar 121.) „Da beide Päpste Geld bedurften, so wurde dies aus der Christenheit auf die unwürdigste Weise herbeigeschafft . . . Durch den schändlichen Ablaßhandel, durch welchen die Ablaßkrämer um diese Zeit anfingen, geradezu um Geld Vergebung der Sünden zu verkaufen." (Müller 60.)

1414 kam das Konzil zu Konstanz zu stande, „welches gleich von vornherein den Grundsatz feststellte, daß *sich der Papst den Beschlüssen der allgemeinen Kirchenversammlung unterwerfen müsse*, die ihre Gewalt nicht vom Papste, sondern von Christo habe." (Dittmar 122.) Das Konzil hob das Schisma: so wurde die äußere Einheit der Kirche hergestellt „nicht aber ihre Reinheit. Den Freunden der Reformation blieb nur der Trost, daß das Konzil beschloß, alle 10 Jahre . . . wieder zusammen zu treten". (Dittmar 123.) Man sah deutlich, „daß es den Kardinälen und Bischöfen nicht um das Wohl der Kirche, sondern vor allem um ihren eignen Vorteil zu tun sei". (Wilh. Müller 178.)

„Diesem Konzil hat der an Hus verübte geistliche Justizmord eine traurige Berühmtheit in der Geschichte verschafft." (Wilh. Müller 178.) „Unter Zusicherung freien Geleites durch Siegismund wurde Hus vor das Konzil geladen. Hier wurde er sofort in Haft genommen." (Herbst 99.) „Der Papst und die Kardinäle ließen Hus, aus Furcht, seine Lehre möchte eine günstige Aufnahme finden, gefangennehmen, und als der Kaiser sich ungehalten hierüber äußerte, wurde ihm bedeutet, daß er nicht befugt sei, einen Ketzer zu beschützen." (Wilh. Müller 179.) Siegismund gab Hus „einen Geleitsbrief, den aber die heftigere Partei im Konzil nicht achtete, und der Kaiser aus Schwäche nicht aufrecht erhielt. So kam es, daß Hus in Konstanz noch

vor der Untersuchung gefangen gesetzt wurde . . . . und fast wäre er ungehört verurteilt worden, wenn nicht der Kaiser auf einem förmlichen Verhör bestanden wäre . . . . Als Hus bei seiner letzten Verteidigung vor dem versammelten Konzil unter anderem sagte, er sei freiwillig und bloß im Vertrauen auf des Kaisers Wort hierher gekommen, und dabei den Kaiser ansah, errötete Siegismund. Nach erfolgtem Urteil wurde Hus unter Spott und Hohn seines Priestergewandes entkleidet und" . . . . (Dittmar 123 f.) „Ausgestattet mit einem Geleitsbriefe Siegmunds, der ihm sichere Hin- und Rückreise verbürgte, war Hus vor dem Konzil erschienen, war aber bald nach seiner Ankunft auf Befehl des Papstes verhaftet und in ein ekelhaftes, ungesundes Gefängnis geworfen worden. Siegmund, der später ankam, war zwar über den Bruch seines Geleites unwillig, überließ aber dann doch den Ketzer dem Urteilsspruch des Konzils. Dieses verdammte den Hus. Unter den fürchterlichsten Verwünschungen wurden ihm die Priesterweihen genommen, sein Leib dem Tode, und seine Seele dem Teufel übergeben." (D. Müller 61 f. — Stoekel 180 f. — Andrä 153 — And. Sev. 61.)

So hatte das Konzil, statt zu reformieren, sich hinreißen lassen, „einen frommen Mann zu verurteilen, der mehr als irgend ein anderer die Fehler der Kirche und die Mittel zu deren Abhilfe erkannt hatte. (Dav. Müller 61.) Und nun schreitet das Verderben schnell. „Das Klosterleben war zerfallen, die Geistlichkeit meist entartet." (And. Sev. 87.)

„Es begann von dieser Zeit an die Macht der Kirche auffallend abzunehmen, zumal . . . . jede Nation mit der fortschreitenden Entwicklung ihrer Selbständigkeit darauf bedacht war, den Einfluß der päpstlichen Macht bei sich zu beschränken." (Dittmar 126.)

Nun vergegenwärtige man sich einen Augenblick, wie weit dieses Bild des Papsttums von jenem absticht, welches die wahre, unparteiische Geschichte zeigt! Und ein solches Zerrbild zeigt man der katholischen Jugend. Hier fühlt man auch das „ganze Knirschen des inneren Menschen". (Schluß folgt.)

# XX.

## Zur Gefängnisseelsorge.

„Voi ch'entrate, lasciate ogni speranza!“ — Darf man diese Höllenparole Dantes auch über unseren Gefängnis- und Zuchthaustoren anbringen und damit jeden Geistlichen warnen, sich einer solch trostlosen Aufgabe zu widmen, wie es die Strafanstaltsseelsorge zu sein scheint? Wer die Zahlen der Reichsstatistik über die deutsche Kriminalität der letzten Jahrzehnte liest und die Zunahme der Verbrechen und vor allem der Rückfälle beachtet, wird nicht umhin können, auch der Seelsorger an den Strafanstalten mit Bedauern zu gedenken, weil sie verurteilt sind, eine wahre Sisyphusarbeit zu leisten. Und gerade das Großherzogtum Hessen bietet uns in dieser Hinsicht ein gar trauriges Bild, das speziell uns Katholiken recht schmerzlich berühren muß. Die amtliche Statistik beweist nämlich unleugbar, daß die Katholiken im Großherzogtum an der Kriminalität weit stärker beteiligt sind als die anderen Konfessionen.

Im Bundesstaat Hessen bestehen zur Zeit 4 größere Strafanstalten, nämlich die Zellenstrafanstalt Butzbach mit 500 Köpfen wovon $^2/_3$ Gefängnissträflinge und $^1/_3$ Zuchthäusler sind, das Gefängnis Darmstadt, jenes in Mainz und endlich das Landeszuchthaus Marienschloß bei Rockenberg, wo nur Zuchthausgefangene — männliche und weibliche — detiniert werden. Dazu kommen dann noch die 3 Provinzialarresthäuser in Darmstadt, Mainz und Gießen. In den Haftlokalen der Amtsgerichte pflegen die Haft- und kleinere Gefängnisstrafen verbüßt zu werden. Seelsorge haben alle diese Anstalten bis herunter zum kleinsten Haftlokal. Während aber die Haftlokale von Ortsgeistlichen nur bei Bedarf besucht werden und den Inhaftierten eine Andacht mit Ansprache gehalten wird, ohne daß der Geistliche eine Vergütung dafür zu beanspruchen hätte, hat der Staat für die übrigen Häuser eigens Seelsorger bestellt, die entweder im Hauptamt oder nebenamtlich die Gefangenen pastorieren sollen und dafür besoldet werden als etatsmäßige Staatsbeamte oder eine Remuneration erhalten, wenn sie nur nebenamtlich tätig sind. Im Hauptamt wirken zu Butzbach 1 katholischer und 1 evan-

gelischer Geistlicher, in Marienschloß 1 evangelischer Geistlicher; im Nebenamt: in Marienschloß 1 katholischer Geistlicher (Ortspfarrer), zu Darmstadt und in Mainz wird von katholischer und evangelischer Seite die Seelsorge gleichfalls nur nebenamtlich ausgeübt, ebenso in den Arresthäusern der 3 Provinzialstädte. Für Darmstadt ist schon im Jahre 1905 von der Regierung ein hauptamtlich anzustellender Geistlicher der evangelischen Landeskirche bei der Kammer der Abgeordneten angefordert und von ihr anstandslos genehmigt worden. Welche Maßnahmen getroffen werden, wenn demnächst — wahrscheinlich am 1. April 1907 — die Zuchthausgefangenen von Butzbach nach Marienschloß transferiert werden, weil dort zur Zeit ein Zellenbau für 160 Gefangene erbaut wird, bleibt abzuwarten. Die Anstalt Marienschloß verliert dann ihre weiblichen Insassen, die nach Mainz übersiedeln, und erhält dafür von Butzbach ca. 170 Mann, worunter sich etwa 70—80 Katholiken befinden werden. Die Stelle des evangelischen Gefängnisgeistlichen in Darmstadt wurde inzwischen noch nicht besetzt, weil man das dortige Gefängnis aufheben und nach Leerwerden des Butzbacher Zellenflügels diesen bevölkern will.

Der katholische Gottesdienst in den 4 größeren Anstalten besteht an Sonn- und Feiertagen in einem Amt oder einer stillen Messe mit Predigt. Außerdem findet in der Woche für sämtliche Gefangenen Religionsunterricht (1 Stunde) statt. Nach der Dienstanweisung für die Geistlichen der Zellenstrafanstalt Butzbach haben diese außerdem monatlich zweimal die Gefangenen ihrer Konfession auf der Zelle zu besuchen, ihnen die Briefe einzuhändigen, die Fürsorge des „Schutzvereins“ zu vermitteln und sich ihrer überhaupt aufs intensivste anzunehmen, — eine Arbeit, die eine volle Manneskraft in Anspruch nimmt und unter einer nebenamtlichen Besorgung leiden müßte. Zum Sakramentenempfang wird jährlich viermal Gelegenheit geboten, ausnahmsweise dürfen Gefangene auch unter der Zeit zu den Sakramenten gehen. In der Gefängnisabteilung zu Butzbach halten 70—80 % ihre Osterkommunion, im Zuchthaus 50—60 %. In Marienschloß soll die Beteiligung eine noch geringere sein, was ja nicht zu verwundern ist, da dort vorläufig nur alte, erfahrene Kriminalstudenten in der ohnedies verpestenden Gemeinschaft ihr „eingezogenes“ Dasein führen.

Die Zahl der katholischen Gefangenen ist namentlich in Butzbach eine ganz erhebliche. Unter 200 geht sie in den letzten Jahren gar nicht mehr herunter. Das legte den Gedanken nahe, einmal festzustellen, ob das Verhältnis für ganz Hessen ein so ungünstiges sei. Das Resultat hat denn auch wirklich die schlimmsten Befürchtungen übertroffen, wie man sich aus den folgenden statistischen Tabellen überzeugen kann.

I. Ortsanwesende Bevölkerung am 1. Dezember 1900.

| Gesamtbevölkerung | Evang. | % | Kathol. | % | Isr. | % |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 119 893 | 746201 | 66,66 | 341480 | 30,48 | 24486 | 2,18 |

II. Beteiligung an der Kriminalität 1896/1903.

| Jahr | Gesamt-Zahl | Evang. | % | Kath. | % | Isr. | % |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1896/97 | 2255 | 1356 | 60,13 | 874 | 38,75 | 21 | 0,90 |
| 1897/98 | 2586 | 1404 | 54,29 | 1105 | 44,38 | 25 | 1,05 |
| 1898/99 | 2536 | 1513 | 59,25 | 988 | 38,91 | 28 | 1,10 |
| 1899/00 | 2507 | 1473 | 58,72 | 994 | 39,66 | 31 | 1,15 |
| 1900/01 | 2435 | 1429 | 58,61 | 963 | 39,54 | 26 | 1,02 |
| 1901/02 | 2339 | 1386 | 59,25 | 917 | 39,22 | 23 | 0,91 |
| 1902/03 | 2359 | 1348 | 57,16 | 977 | 41,42 | 24 | 1,02 |
| | Durchschnitt | | 58,20 | | 40,26 | | 1,02 |

Die Tabellen, die auf Grund der „Mitteilungen der Großh. Hess. Zentralstelle für Landesstatistik“ (Nr. 754 vom Jahre 1902) und der „Beiträge zur Statistik des Großherzogtums“ (Bd. 41—54) hergestellt sind, beweisen, daß die Evangelischen 8,46 %, die Israeliten um 1,16 % hinter ihrem prozentualen Anteil an der Bevölkerung Hessens zurückgeblieben sind, *während die Katholiken ihren Prozentsatz um 9,78 % überschreiten und die Evangelischen in der Kriminalität um 18,24 % übertreffen.* Der Vollständigkeit halber sei beigefügt, daß die Gefangenen der Haftlokale und der Provinzialarresthäuser nicht miteinbezogen sind, weil die Konfession von den amtlichen Quellen nur bei den größeren Anstalten festgestellt ist.

Folgt aber daraus nicht, daß Hessens Katholiken allen Grund haben, nach Kräften sich an der Verbrechensprophylaxe zu beteiligen? Ist es auch ohnedies nicht für jeden Katholiken Ehrensache, in unsern Reihen das Verbrechen möglichst zu verdrängen? Sind nicht insbesondere alle Geistlichen die berufenen Organe, die in erster Linie dazu mithelfen müßten, und zwar nicht bloß durch pflichteifrige Seelsorge überhaupt, sondern auch durch Mitwirkung bei der direkten Bekämpfung des Verbrechertums? Denn gerade der Seelsorger der freien Gemeinde kann viel tun in dieser Richtung, aber leider ist man sich häufig dessen nicht recht bewußt, so daß ein laisser faire, ein laisser aller sich bemerklich macht.

Der Ortspfarrer mag ja in vielen Fällen froh sein, wenn der Staatsanwalt eines seiner Pfarrkinder, das bitterböses Beispiel in der Gemeinde gegeben hat und vielleicht ein rechter satanas parochi gewesen ist, auf viele Jahre hinaus unschädlich macht. Aber er darf doch nicht vergessen, daß auch der Verkommenste zu seiner Herde gehört hat, zu der Herde des Heilandes, der da will, daß „alle selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen". Darum sollte er das verhaftete Pfarrkind nicht aus den Augen verlieren und sein Möglichstes immer noch für es tun. Einen großen Dienst kann er dem Verurteilten leisten zunächst dadurch, daß er den Gefängnisgeistlichen hinreichend über alles informiert, was diesen in den Stand setzt, den „Zugang" individuell zu behandeln. Wer soll denn den Gefangenen besser kennen als sein Ortspfarrer, der ihn getauft, ihn unterrichtet, ihn auf die erste hl. Kommunion und auf die Trauung vorbereitet hat? Wer ist so wie er in der Lage anzugeben, ob es an der häuslichen Erziehung gefehlt hat, und in welcher Beziehung. Ist ihm nicht am besten bekannt, in welchem Milieu sich die Keime des Verbrechens ins Herz senkten und entwickelten? Weiß er nicht auch häufig am besten Bescheid über geistige Defekte, die er in der Schule entdeckt hat? Man braucht noch lange nicht Lombrosianer zu sein und auf die kriminalanthropologische Schule zu schwören, man ist noch kein Schleppträger der kriminalsoziologischen Richtung, wenn man das Wahre, das ihren Theorien zu grunde liegt, anerkennt, dabei kann man doch die Willensfreiheit als Wurzel des Verbrechens gegen diese Deterministen festhalten. Aber es ist nur zu wahr, daß die Verhält-

nisse oft stärker sind, als der Wille, nnd diese Verhältnisse, aus denen der Verbrecher herausgewachsen ist, muß der Anstaltsseelsorger von vornherein kennen, um seinen „Patienten" rationell behandeln zu können.

Um ihm das zu ermöglichen, erhält der Ortsgeistliche von der Anstaltsleitung alsbald nach Einlieferung des Verurteilten, wenn es sich um eine längere Strafe handelt, einen Fragebogen zur Beantwortung zugeschickt, ein gleich lautender geht zugleich auch an die Ortspolizeibehörde. Der Geistliche soll nun zunächst prüfen, ob die vom Gefangenen gemachten Angaben über Geburtstag, Empfang der ersten hl. Kommunion und über seine Eltern oder Familie richtig sind. Das Wichtigste aber, was er im Fragebogen zur Kenntnis bringen kann, ist ein Urteil über die Erziehung, die der Bestrafte genossen hat, über die Eltern, ihr Betragen in religiöser und sittlicher Beziehung, ihre anderen Kinder, besonders über den Entwickelungsgang des Korrigenden und über alles, was dem Seelsorger dienlich sein kann, ersprießlich und streng individualisierend auf den Mann einzuwirken.

Ohne diese Orientierung ist es für den Anstaltsgeistlichen außerordentlich schwer, dem Gefangenen heilsam beizukommen. Denn nicht immer läßt es sich vom Gesicht ablesen, daß der Alkohol sein Verderben war. In wie vielen Fällen hat die schlimme Gesellschaft den Menschen so weit gebracht? Über ihr Vorleben reden die Gefangenen zum Teil nicht offen, weil sie sich doch nicht bloßstellen wollen. Häufig suchen sie den Grund ihrer Entgleisung in rein äußeren Verhältnissen, die nur Anlaß gewesen sind. Überdies spielt auch die Heuchelei in den Strafanstalten eine gar große Rolle. Ein Mainzer z. B. hat sich offen in den Wirtshäusern gerühmt, er habe in Butzbach den Geistlichen tüchtig „an der Nase herumgeführt". Ein anderer Mainzer böser Bub, der wegen Raubs, begangen an einer Dirne, bestraft war, hat sich außer der Zeit einige Tage nach seinem Eintritt zum Sakramentenempfang gemeldet, so daß sich der Seelsorger über eine so baldige Bekehrung wunderte, aber die pfarramtliche Auskunft gab ihm bald Aufschluß über das saubere Früchtchen, das leichten Herzens auch zur Kommunion geht, wenn nur der „Pfaff" für ihn günstig gestimmt wird. So hilft der Ortspfarrer dem Anstaltsgeistlichen gleich von Anfang an

dem Simulanten hinter die Maske schauen und die Sakramente vor Verunehrung bewahren. Ist der Leumund, den der Pfarrer der Heimatgemeinde ausstellt, ein guter, so hat der Gefangene auch eher Aussicht, daß die Anstaltsbehörde ein Gnadengesuch desto bereitwilliger befürwortet oder sonst dem Sträfling behilflich ist. Im Jahre 1904 wurde aus Mainz ein junger Mensch eingeliefert, der wegen Körperverletzung eine längere Strafe von der Strafkammer erhalten hatte. Der betreffende parochus proprius, der seine Gemeinde sehr gut zu kennen scheint, berichtete recht eingehend und bemerkte unter anderem, daß sein Pfarrkind schon in der Schule Beweise von Schwachsinn gegeben habe. In der eisernen Zucht der Anstalt und in der Einzelhaft fing der Bursche dann auch wirklich an, auffällig zu werden, der Anstaltsarzt, der psychiatrisch theoretisch und praktisch durchgebildet ist, kam dann auf Grund der Auskunft zu der Ansicht, daß dem Verurteilten der § 51 des Reichsstrafgesetzbuchs zugebilligt hätte werden müsse, und die Folge war, daß er im Wiederaufnahmeverfahren freigesprochen worden ist. — Aber leider Gottes sind derartige gründliche Mitteilungen von Pfarrämtern in den Städten weiße Raben. In der Regel heißt es in dem zurückgegebenen Fragebogen nur: „Die Angaben des Gefangenen stehen richtig, weitere Mitteilungen können nicht (!) gemacht werden.“ Es mag ja sein, daß der Pfarrer in der Stadt, mit Arbeit überladen, dem einzelnen eine besondere Aufmerksamkeit nicht zu schenken vermag, aber er sollte sich dann doch von zuverlässigen Gemeindegliedern das Nötige sagen lassen. Die gleiche Bitte geht an die Landpfarrer, die erst kurze Zeit ihre Stelle inne haben. Sollte es denn nicht möglich sein, daß die katholischen Seelsorger ebenso gründlich über ihre Pfarrkinder berichten wie die evangelischen Geistlichen, die sich in den meisten Fällen diese Arbeit sehr angelegen sein lassen?

Gewiß! bei manchen katholischen Geistlichen, die nicht zu den lässigen zählen, besteht dagegen ein und das andere Bedenken. Man will vorsichtig sein und fürchtet, es könne dadurch bei dem Volke Mißtrauen gegen die sakramentale Beicht und das sigillum geweckt werden. Wer so ängstlich ist, muß dann überhaupt vermeiden, ein Zeugnis über die Führung von Pfarrkindern auszustellen, und doch muß er das zuweilen tun und tut es unbedenklich, wenn er weiß, daß seine Mitteilungen, die als ver-

trauliche betrachtet werden, nicht in unrechte Hände geraten. In dieser Beziehung ist aber die Anstaltsleitung streng darauf bedacht, daß die Auskunft von den Beamten der Anstalt als Dienstgeheimnis behandelt wird. In der Konferenz der Oberbeamten werden die von Pfarrer und Bürgermeister beantworteten Fragebogen vom Direktor vorgelesen und danach den Personalakten des Gefangenen beigelegt. Außer dem Direktor, dem Geistlichen und Arzt haben die übrigen Beamten kaum dann noch Interesse an dem Gutachten, so daß es ihnen rasch entfällt. Überdies wird jeder Direktor, dem der geordnete Strafvollzug noch etwas gilt, unnachsichtlich vorgehen, wenn er merkte, daß von seinen Beamten Indiskretionen und Taktlosigkeiten begangen würden. Daher konnte auch ein alter, erfahrener Anstaltsgeistlicher, der bereits pensioniert ist, schreiben, es sei ihm in seiner über zwanzigjährigen Praxis niemals begegnet, daß das Vertrauen mißbraucht worden sei. Wer sich trotzdem nicht aufrichtig aussprechen mag bezüglich des „Herzenszustandes", wonach der Fragebogen sich erkundigt: der beschränke sich auf die Angabe der äußeren Umstände und solcher Dinge, die jedermann in der Gemeinde bekannt sind. Das genügt in den meisten Fällen, sich vom Verbrecher ein zutreffendes Bild zu machen, namentlich dann, wenn angegeben wird, wie die Tat in der öffentlichen Meinung aufgefaßt wird. Der Ausdruck „Herzenszustand" wäre vielleicht besser vermieden worden, aber er soll offenbar nicht mehr besagen, als daß sich die Anstalt für das Urteil des Geistlichen interessiert, das dieser sich zu bilden in der Lage war als Katechet und im äußeren Forum. Die Strafvollstreckungsbehörde ist sich eben wohl bewußt, daß das Gutachten eines akademisch gebildeten Seelsorgers, der in der Psychologie theoretisch und praktisch bewandert ist, weit wertvoller sein muß, als das eines untergeordneten Verwaltungs- oder Polizeiorganes.

Hat so der Ortspfarrer nach bestem Wissen und Gewissen dem Anstaltsgeistlichen die Handhabe zur korrektionellen Seelsorge gereicht, ist an dem Sträfling der Läuterungsprozeß vorgenommen worden, hat er die Bitterkeit der Strafe gekostet und auch den Trost der Religion erfahren, steht er am Ende seiner Qual, so möchte natürlich auch der Gefängnispastor, daß die Früchte seiner Arbeit nicht alsbald wieder faulen und abfallen. Wem soll er aber seine Schmerzenskinder in erster Linie empfehlen?

Wem anders als dem Ortsgeistlichen? Darum besteht wenigstens für den Hausgeistlichen der Zellenstrafanstalt zu Butzbach die Vorschrift, daß sie über den demnächst zu Entlassenden an das Pfarramt zu berichten haben, um es diesem zu ermöglichen, rechtzeitig die prophylaktische besondere Seelsorge auszuüben.

Dazu gehört aber offenbar auch, daß der Ortspfarrer mithilft bei der Unterbringung der Bestraften, die oft die größten Schwierigkeiten haben, Arbeit und Brot zu finden. Wie leicht dann solche Leute rückfällig werden, und mögen sie auch mit den besten Gedanken und Vorsätzen die Anstalt verlassen haben, beweist die Erfahrung, die der Gefängnisgeistliche nur zu oft machen muß, nicht zu seiner Ermutigung, wenn er sieht, daß sein mühsam aufgeführter Bau so rasch zusammengebrochen ist. Denn wenn schon der bisher Unbestrafte in wirtschaftlichen Krisen als Arbeitsloser eher den Versuchungen, sich an fremdes Eigentum zu machen, zum Opfer fällt, wie viel rascher entschließt sich dazu der Mann oder das Weib, wenn sie bereits das Brandmal der Strafe auf der Stirne tragen? Werden sie erwischt, so ist ja mit einem Schlage wieder der Tisch für sie gedeckt!

Um diesen Gefahren vorzubeugen, bestehen jetzt wie in fast allen zivilisierten Staaten in jedem deutschen Bundesstaat „Schutzvereine" für entlassene Gefangene, die es als ihre Hauptaufgabe betrachten, die besserungsfähigen und besserungswilligen Elemente in wohlgeordnete Arbeitsverhältnisse zu bringen. Aber leider Gottes fehlt noch das rechte Verständnis und die Sympathie für den hessischen Schutzverein nicht nur beim Publikum, sondern auch bei der Geistlichkeit. Und wie viel könnte hierin durch diese geschehen! Auf der Kanzel und von Mensch zu Mensch, in der Schule sowohl wie bei der Hausseelsorge läßt sich manches Körnlein ausstreuen, das aufgeht und Früchte bringt für den Schutzverein und die gefallenen Mitbrüder.

Der hessische Verein, dem jährlich etliche tausend Mark zur Verfügung stehen, unterstützt nebenbei auch die notleidenden Familien von würdigen Gefangenen und verhütet so nach Kräften den wirtschaftlichen Zusammenbruch, der den Bestraften vollends mutlos machen und der Verzweiflung in die Arme treiben müßte. Freilich will der Verein die Gemeinde nicht von der etwa nötigen regelmäßigen materiellen Beihilfe befreien. Selbst wenn er

wollte, so würden ihm die Mittel dazu fehlen. Aber neben der Gemeinde-Unterstützung, die oft nicht ausreicht, springt der Verein noch ein und hat schon über manche bittere Stunde in den Familien hinweggeholfen. Um noch mehr tun zu können, müßte natürlich die Mitgliederzahl wachsen, da ja der jährliche Beitrag nur 1 Mark ausmacht.

Wie notwendig unter Umständen die Fürsorge für die Familie des Internierten ist, lehren die betrübendsten Vorkommnisse. Ein zu mehreren Jahren Zuchthaus verurteilter Taglöhner, der seine Frau samt einer stattlichen Kinderschar redlich ernährt hatte und sehr fleißig war, mußte es während der Strafverbüßung erleben, daß die Frau den Haushalt auflöste, die Kinder der Gemeinde überließ und in einer benachbarten Großstadt einen Dienst annahm. Eines Tages wurde dem Gefangenen, der mit ganzer Seele an seiner Frau hing, mitgeteilt, daß die Frau Ehescheidungsklage eingereicht habe. Später stellte es sich heraus, daß sie sich mit einem anderen eingelassen hatte. — Ein anderer, der wie der erwähnte Taglöhner wegen Totschlags mit Zuchthaus bestraft worden war und gleichfalls eine vielköpfige Familie zurückgelassen hatte, hat genau dieselbe Erfahrung machen müssen. Seine Frau gab sich einem jungen Menschen hin, hat dann im Hospital geboren und starb an den Folgen ihrer Sünde. — Von einem dritten, der wegen Unterschlagung eine längere Gefängnisstrafe zu verbüßen hatte, erzählt meine Chronik, daß dessen Frau kurz nach der Verhaftung ihres Ehemannes mit einem Aspiranten des Polizeidienstes ein Liebesverhältnis anknüpfte, das nicht ohne Folgen blieb. Mag nun bei solchen verlassenen Frauen ungezügelte Lust oder häusliche Not es gewesen sein, auf jeden Fall ist hier der Ortsgeistliche als Hirte nicht auf seinem Posten, wenn er sich der Familie nicht annimmt. Darf es dann noch Wunder nehmen, wenn der gefangene Familienvater nach seiner Heimkehr sittlich noch tiefer sinkt und allen Halt samt dem Glauben an Gott und die Menschheit verliert?

Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß der Pfarrgeistliche die Regeln der pastoralen Klugheit in seinem Eifer hintansetzen solle. Als der 2. Fall spielte, war ich krankheitshalber nicht in der Lage, selbst beim Pfarramt Schritte zu tun, und mußte dies einem anderen jüngeren Geistlichen überlassen, der trotz meines Rates, die Person nicht zu besuchen, sondern

sich mit dem Ortspfarrer ins Benehmen zu setzen, mit der Ehefrau, die allerdings ihre Mutter bei sich hatte, verhandelte. — Wozu haben wir denn unsere Frauenvereine, die für solch delikate Arbeit die vorzüglichsten Dienste leisten? Wer sieht da nicht den Wert des Schutzvereins ein?

Viel wichtiger ist selbstverständlich die Ermittelung von Arbeit für die Entlassenen, weil den meisten mit einem Almosen weniger gedient ist, als mit einem Arbeitsplatz. In den letzten Jahren hat darin der Verein, namentlich durch seinen derzeitigen rührigen Vorsitzenden, den Herrn Generalstaatsanwalt Dr. Preetorius in Darmstadt, gute Fortschritte gemacht. Während in früheren Jahren kaum einem Entlassenen Arbeit nachgewiesen werden konnte, haben sich inzwischen zahlreiche Fabriken und Geschäfte in den 3 hessischen Provinzen bereit erklärt, auch Vereinspfleglinge einzustellen. Trotzdem gehen immer noch manche Schützlinge ab, ohne daß sie wissen, wohin. Es war daher ein guter Gedanke, als man sich im Verein entschloß, besonders die Geistlichkeit für die Arbeitsermittelung zu interessiren. Denn kaum hatte das Großh. Oberkonsistorium zu Darmstadt in seinem Erlaß vom 12. August 1905 die evangelischen Pfarrämter und Dekanate aufgefordert, in dieser Richtung tätig zu sein, als auch schon bei dem Vereinsvorstand die Listen von Arbeitgebern einliefen, die die Dekane von ihren Pfarrämtern eingesammelt hatten.

Auch die Bischöfliche Behörde in Mainz bewies bereits im Jahre 1905 und noch früher, wie sympathisch ihr die Bestrebungen des Schutzvereins sind. Denn sie hat in dem „Kirchlichen Amtsblatt" die Geistlichkeit schon öfters darauf aufmerksam gemacht, den Beitritt empfohlen und namentlich aufgefordert, bei der Ausmittelung von Arbeit eifrig mitzuwirken. Im Januar 1906 verlangte sie eingehende Besprechung dieser sozialen Charitassache auf den Dekanatskonferenzen. So dürfen wir dann bei der bewährten Disziplin unseres Klerus mit Sicherheit erwarten, daß auch aus unseren Reihen manche Werber erstehen, die mithelfen, die unglücklichen Opfer der Sünde, die der soziale Organismus auf einige Zeit ausgeschieden hat, wieder anzugliedern.

Es wäre eben doch zu beschämend, wenn nicht auch auf katholischer Seite mehr Anstrengungen gemacht würden und unsere Gefangenen auf die von evangelischen Geistlichen besorgten Ar-

beitsstellen angewiesen wären, da ja der interkonfessionelle, streng paritätische Verein die ihm von der evangelischen Geistlichkeit offerierten Plätze auch den Katholiken zugänglich macht. Daß dann die katholischen Gefangenen vorwiegend in nichtkatholischen Häusern und Gegenden untergebracht werden, ist um so weniger zu vermeiden, weil der Mann, der aus dem Gefängnis kommt, herzlich froh ist, wenn ihn überhaupt jemand aufnimmt. Läge es aber für unsere katholischen Gefangenen nicht nahe, sie möglichst in Verhältnisse zu bringen, wo sie auch das erziehliche Beispiel katholischer Glaubensübung genießen? Ende Januar 1906 sollte ein junger Kaufmann, dessen brave Eltern in Mainz wohnen und mit sich selbst zu tun haben, um sich über Wasser zu halten, entlassen werden. Der Schutzverein hatte ihn, weil er noch nicht bestraft ist und sich gut angelassen hat, als Pflegling aufgenommen, aber vor dessen Abgang für ihn keine Stelle gefunden. Gerade die „Kopfarbeiter" machen eben dem Verein das meiste Kopfzerbrechen, wenn sie um Stellung bitten. Als der Seelsorger des Ärmsten besuchte ich ihn am Tage vor seiner Entlassung pflichtgemäß. Wie schwer aber einem der Besuch unter solchen Umständen ist, läßt sich denken. Der junge Mensch berechtigt zu den besten Hoffnungen, findet er in einem guten Hause bei strenger Aufsicht Arbeit, so ist er gerettet; bleibt er stellenlos, wie leicht geht er zu Grunde! Ich hatte mich schon mit der traurigen Tatsache abgefunden, drückte ihm wehmütig die Hand, kehrte betrübt auf mein Büreau zurück und fand auf meinem Schreibtisch mehrere Offerten von einem hessischen evang. Pfarramt, die vom Schutzverein der Strafanstalt zum Vorschlag zugeschickt worden waren. So hoffe ich denn, daß dem Pflegling eines der Angebote zu gute kommt und eine Schreibgehilfenstelle auch ihm zufällt.

Das nur ein Beispiel von den vielen, die sich einander ähnlich sehen wie ein Ei dem andern. Sollten solche Erfahrungen nicht auch den optimistischsten Gefängnisgeistlichen flügellahm machen können? Aber alles Gute will seine Zeit haben zur Entwickelung, und so darf man auch hoffen, daß die Arbeitsermittelung von Jahr zu Jahr besser organisiert und die mühsame Pastoration der Strafanstaltsgeistlichkeit kräftig unterstützt werde. —

Hat nun der Sträfling die Anstalt verlassen, weiß das be-

treffende Pfarramt, wohin er kommt, so hat der Ortsgeistliche damit seine Pflicht noch nicht ganz erfüllt, wenn er die Mitteilung des Gefängnisgeistlichen zur Kenntnis genommen hat. Denn die Kenntnis der Pfarrei reicht noch nicht hin, einen zu einem tüchtigen, gewissenhaften Seelsorger zu machen. Selbst wenn der zurückgekehrte Bestrafte Pflegling des Vereins geworden wäre und eine Stelle erhalten hätte, muß der Ortspfarrer sich noch weiterhin um ihn kümmern. Da heißt es denn von Zeit zu Zeit nach ihm sehen, sich bei den Verwandten, den Arbeitgebern oder sonstigen zuverlässigen Personen nach ihm erkundigen, um auch zu erfahren, mit wem er Umgang hat, ob er wieder das Wirtshaus frequentiert usw. Hie und da wird man sich den Schützling ins Pfarrhaus verschreiben oder ihn gelegentlich unter vier Augen vornehmen. Selbst dem Verkommensten, der kein Pflegling des Vereins geworden ist, sollte der Pfarrer zuweilen eine besondere Aufmerksamkeit schenken und ihn nicht als homme perdu links liegen lassen. Schon die Tatsache, daß der Geistliche sich um ihn kümmert, bleibt nicht ohne Eindruck auf den schlechtesten Menschen. Um die entlassenen Gefangenen ihrem Seelsorger näher zu bringen, schicke ich deshalb fast jeden mit einem Gruß von mir zum Ortspfarrer. Und die Leute vom Lande gehen auch meistens, wie ich erfahren habe, alsbald ins Pfarrhaus — ein schönes Zeichen des zutraulichen Verhältnisses zwischen Volk und unserer Geistlichkeit, die darauf stolz sein darf. — Aber hier gilt es, die Gelegenheit beim Schopf fassen und dem armen Sünder, der jetzt gebüßt hat, in liebevollster Weise nochmals ins Gewissen reden.

Wer sich einmal in italienischen und französischen Gefängnissen umgesehen hat, wird den deutschen Regierungsmännern dankbar sein, daß der Religion in den deutschen Strafanstalten im Gegensatz zu den genannten romanischen ein so weitgehender Einfluß gewährt wird. Sowohl Italiener, die bei uns Strafe verbüßen, wie Deutsche, die in Italien mit dem Gefängnis Bekanntschaft gemacht hatten, bestätigten es mir, und ein französischer Geistlicher, dem ich die Anstaltseinrichtungen zeigte und die Seelsorge beschrieb, konnte sich nicht genug wundern, daß man in Deutschland solches Gewicht lege auf die Mitwirkung der Kirche. Soll aber die Gefängnispastoration erfolgreich sein, so muß die Geistlichkeit der freien Gemeinden unbedingt mithelfen

und ihr Interesse an der Rettung der Entgleisten betätigen bei Beginn der Strafverbüßung und nach der Entlassung des Delinquenten, ohne daß die verlassene Familie des Inhaftierten übersehen werden darf. Wenn so die Arbeit der Anstaltsseelsorger und der Ortsgeistlichen ineinandergreift und sich gegenseitig stützt und fördert, muß etwas erreicht werden; und sollte selbst auch nur einer gerettet werden; der göttliche Seelenhirte, der 99 Schäflein in der Wüste zurückläßt, um dem einen verlorenen nachzugehen, wird mit uns seine Freude teilen, wenn wir sehen, daß über die deutschen Gefängnistore nicht jene Hölleninschrift Dantes gehört, sondern die Devise der allererſten von Papst Clemens XI. im Jahre 1703 gegründeten Zellenstrafanstalt San Michele[1]) in Rom: „Parum est coërcere improbos poena, nisi probos efficias disciplina.“

Strafanstaltspfarrer J. Ambos in Butzbach.

---

[1]) Es ist geschichtlich erwiesen, daß in der Anwendung des Grundgedankens, der unsere moderne Strafvollstreckung in der Einzelhaft geboren hat, dem „Rom der Päpste“ die Priorität gebührt und nicht Amerika, wo in Pennsylvanien der Geburtsort der Zellenhaft gewesen sein soll. Dabei wird allerdings zugegeben, daß die Isolierung der Gefangenen in dem päpstlichen Gefängnis nur des Nachts durchgeführt wurde, während man später anderwärts die Leute auch während des Tags von einander trennte. In San Michele mußten die Gefangenen bei Tage zusammen arbeiten und dabei strengstes Silentium beobachten. Daß auch religiöse Übungen mit der Arbeit abwechselten, liegt auf der Hand. Nach diesem römischen Vorbilde ließ Kaiserin Maria Theresia 1759 eine casa di correzione in Mailand erbauen. Das Haus hatte 140 Zellen, darunter 25 für Frauen und 20 für Jugendliche. Dieselbe Kaiserin errichtete dann noch nach dem gleichen System ein Zuchthaus in Gent. Der Engländer Howard besichtigte diese Anstalt und beschrieb sie, um so seinem Vaterland den Weg zur Reform des Strafvollzugs zu zeigen, während die Amerikaner in England ihre Studien machten. Das „Ei des Kolumbus“ hat also offenbar in dem Fall — Rom gestellt. (S. Krauß, Im Kerker vor und nach Christus, Freiburg i. Brsg., 1895.)

# XXI.

# Literatur.

Herman Schell, **Christus.** Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Elftes bis dreizehntes Tausend. Mainz 1906, Kirchheim und Co. (8°, 242). *M.* 2.—.

Es war ein guter Gedanke, ein Buch, von dem ein hochstehender Kirchenfürst gesagt, daß es eine glänzende Leistung der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts sei, ohne den Bilderschmuck in einer wohlfeilen (akademischen) Ausgabe in zweiter Auflage zu veröffentlichen. Wegen des geringeren Preises ist dieses hochbedeutsame Werk nun weitern Kreisen zugänglich gemacht, und das Fehlen des Bilderschmuckes gewährt eine leichtere Übersicht und Lektüre. Ein Vorzug der neuen Ausgabe besteht auch darin, daß ein angefügtes Sachregister sofort einen Blick in die Reichhaltigkeit des Inhaltes ermöglicht und die Aufmerksamkeit des Einzelnen auf die Punkte lenkt, die in erster Linie ihn interessieren. Wer die Schrift des geistreichen und originellen Apologeten in der rechten Weise würdigen will, darf nicht übersehen, daß sie hauptsächlich gegenüber modernen Mißverständnissen in der Auffassung des Lebens und der Lehre Jesu Christi Inhalt und Bedeutung des Evangeliums in das rechte Licht rücken will. Es wird dementsprechend davon abgesehen, die Messianität und Gottheit des Heilandes in schulgemäßer Form zu beweisen und mehr Wert auf den Geist des Lehrens und Wirkens des Erlösers gelegt. Dessen durchgängige Widerspruchslosigkeit, allseitige Erhabenheit und zweifellose Göttlichkeit wird klar und scharf durch Hervorhebung der Beweisgründe und Entkräftung aller entgegenstehenden Bedenken dargetan. Die Überzeugung des Verfassers von der Göttlichkeit der Person und Lehre Jesu und der von ihm gestifteten Kirche tritt uns in so guter Begründung entgegen, seine tiefgefühlte Liebe zu Christus und seiner Kirche wirkt so begeisternd auf den Leser, daß er mit Freuden das Bekenntnis der Gottheit Jesu Christi ablegt und in der Anhänglichkeit an die heilige katholische Kirche von neuem bestärkt wird. Ph. Kneib.

**The Westminster Library.** A Series of Manuals for Catholic Priests and Students Edited by the Right Rev. Mgr. *Bernard Ward* President of St. Edmund's College and the Rev. *Herbert Thurston*, S. J. The Tradition of Scripture its Origin, Authority and Interpretation by Rev. *William Barry*, D. D. sometime Scholar of the English College Rome; formerly Professor of Theology in St. Mary's College Oscott. Longmans. Green and Co. London 1906. 8°. (XIX 278) 3 1/2 shill.

Die Herausgeber haben den Plan zur Herstellung einer Reihe von Handbüchern gefaßt, welche bestimmt sind, den Studenten der Theologie, aber auch Priestern in reifern Jahren in Fragen, die außerhalb der Gebiete der Dogmatik und Moral liegen, kurze und sichere Belehrung zu spenden. Handbücher für Dogmatik und Moral sind dabei nicht ausgeschlossen, sollen aber, da hier kein Mangel vorhanden, erst nach einiger Zeit in Betracht gezogen werden. Die Einrichtung der Handbücher ist auf die Lage der in den Arbeiten der Seelsorge sich verzehrenden und inmitten der verschiedensten Geistesrichtungen gestellten englischen Geistlichkeit zugeschnitten. Kürze der Darstellung, Reichtum des Inhalts sollen sich mit starker Berücksichtigung der neuzeitlichen Forschung verknüpfen. Als Vorbild der ganzen Sammlung darf man das Handbuch Barry's ansehen, welches auf der ersten Seite die Druckgenehmigung des Erzbischofs von Westminster trägt.

Der Verfasser gehört zu den feinsten und scharfsinnigsten katholischen Schriftstellern Englands. Er ist zudem Schüler des Kardinals Franzelin und Zögling des englischen Kollegs in Rom. In seiner obigen Schrift bewegt er sich ziemlich frei auf dem Standpunkt der modernsten Exegese. Seine Vertrautheit mit der Modernen flößt Achtung ein, sein Scharfsinn ist unverkennbar, seine Wertschätzung der kirchlichen Auktorität gibt sich in jedem Kapitel kund, die Technik des Buches nach Anlage und Ausführung erscheint derart geschickt, daß ihm ein weiter Leserkreis von vornherein gesichert sein dürfte.

Dennoch aber werden der außerkirchlichen Wissenschaft nach meinem Dafürhalten viel zu weite Zugeständnisse eingeräumt. Dem sachkundigen Verfasser würde man Unrecht tun, wollte man von ausdrücklichen Zugeständnissen dieser Art reden. Aber mehr denn einmal gewährt er den Begründungen der Modernen, dem Higher criticism, einen derart breiten Raum, daß der Leser

Gefahr läuft, ihnen zu erliegen. Als klassisches Beispiel sei auf die Pentateuchfrage verwiesen. Was hilft da gegenüber der ausführlichen Entwicklung der protestantischen Wissenschaft die schwache Widerlegung oder Versöhnung in der Abteilung mit der Überschrift: Moses virtual, not technical Author. Wie vieler Gedankengänge bedarf es nicht, um dieses Wort zu erläutern? Schließlich bleibt vom armen Moses nicht viel übrig. Auch beim Propheten Isaias wird den Gründen gegen die Einheit dieses prophetischen Buches zu viel Wert beigemessen (85). Barry's Bemerkungen über die Berufungen des Neuen Testaments auf Moses (59) und David (102) gehen zu weit. Dasselbe dürfte von seiner Kritik des Hohenliedes gelten (110). Glücklich dagegen ist die Verteidigung der deuterokanonischen Bücher. Und noch weit entsprechender dünkt uns im Neuen Testament die Behandlung der synoptischen Frage (157), wenn auch hier noch mancher Punkt endgültiger Begründung harrt.

Überzeugter Anhänger des Kardinals Newman, dem er die vorzüglichste Arbeit gewidmet, die wir über diesen Kirchenfürsten besitzen, führt er dessen Theorie der Entwicklung in die Exegese ein: Not Allegory, but Development — so heißt der Schlüssel zur Erklärung der Beziehungen zwischen dem alten und dem neuen Bund. Dieses Development untersteht den Gesetzen der Evolution, der Homologie (Übereinstimmung der Organe mit dem Ganzen) und der Assimilation.

Im Bereiche der katholischen Literatur Englands behauptet Barry's Arbeit eine hervorragende Stelle. Was würde Wiseman dazu sagen, wenn er aus dem Grabe sich erheben könnte?

Aachen. A. Bellesheim.

---

**Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter** von Dr. Albert Werminghoff, Privatdozent der mittelalterlichen Geschichte an der Universität Greifswald. Erster Band. Hannover und Leipzig, Hahn'sche Buchhandlung, 1905. 8°. (VII. 301) ℳ 7.

In fünf Abschnitten behandelt der gelehrte Verfasser folgende Kapitel: 1. Die Verfassung der Kirche bis zum Mailänder Edikt (313). 2. Die Kirche als Reichskirche im vierten und fünften Jahrhundert. 3. Die Kirche in den germanischen Mittelmeerstaaten und in Gallien. 4. Die Kirche im fränkischen Reiche der Merowinger und Karolinger. 5. Staat und Kirche in Deutschland.

Wer das „Neue Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde“ mit seinen jedesmal für die Erforschung der großen Vergangenheit unseres Vaterlandes bedeutsamen Beiträgen liest, dem ist auch der Name Werminghoff sehr vorteilhaft bekannt. Auf Grund reicher Vorarbeiten beschenkt der Verfasser uns jetzt mit dem ersten Bande einer Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. Die erste Frage, welche nach Beendigung der Lektüre dieses trefflichen Buches im Geiste des theologischen Lesers emporsteigt, lautet dahin: Wie stellen sich zum Reichtum der hier behandelten Materien die katholischen Lehrbücher des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte? Wer es gut mit der Bildung der angehenden Theologen meint, wird nicht umhin können, die Forderung anzuregen, der Entwickelung der deutschen Kirchenverfassung im Mittelalter daselbst eine größere Aufmerksamkeit als bisher zu widmen. Bisher konnte man jeweils nur das Ergebnis der Entwicklungen, nicht deren Verlauf kennen lernen. Als Beispiel diene das Wormser Konkordat (1121), für dessen tieferes Verständnis der Verfasser die wertvollsten Beiträge liefert.

Dem Buche gereicht zu besonderer Empfehlung das offene Bekenntnis der geistigen Verfassung, mit welcher Werminghoff die Lösung seiner Aufgabe in die Hand genommen. Wenngleich der protestantischen Religion angehörend, unterläßt er nicht „zu betonen, wie sehr ich gerade katholischen Autoren mich verpflichtet fühle. Der protestantische Historiker des Mittelalters muß gleichsam katholisch zu denken wissen, will er eine Zeit verstehen, von der ihn die Reformation innerlich mehr getrennt hat als den Schilderer des neunzehnten Jahrhunderts die Revolutionsperiode vom Zeitalter der absoluten Monarchie“ (IV). Das ist die „âme historique, âme d'ancêtre“ wie Vacandard sie treffend bezeichnet (Katholik 1905. I, 314). Daß der Verfasser sich dieselbe bei Ausarbeitung des Kapitels über die Verfassung der Urkirche bewahrt habe, möchte ich nicht behaupten. Der Eindruck, welcher bei mir haften geblieben, geht dahin, daß er sich hier der Abhängigkeit von der neuesten protestantischen Theologie nicht zu entschlagen vermocht. Sobald er dagegen sein ureignes Gebiet, das Mittelalter betritt, folgt man seinen Ausführungen mit Vergnügen; das ist die Verfassung der Kirche des Mittelalters. Glücklicherweise ist die Unbefangenheit im Gebrauche der katho-

lischen Literatur auch hier derart wirkungsvoll, daß man die vielgebrauchten Ausdrücke „Landeskirche" und „Eigenkirche" nicht gerade im schärfsten Sinne zu nehmen braucht.

„Eine fränkische Kirche als Landeskirche" im Sinne des protestantischen Kirchenrechts hat es nie gegeben, immer, auch in den schlimmsten Zeiten, ist der Einfluß des päpstlichen Stuhles ersichtlich. (Vacandard, Etudes 186. Katholik a. a. O.). Und was die deutsche „Eigenkirche" anlangt, so hat das kirchliche Recht stets den Grundsatz vertreten, daß durch die Annahme von Schenkungen an fromme Anstalten seitens der letztern der Schenkgeber sein Eigentum daran verliere. (Hergenröther-Hollweck, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts[3], Freiburg, 1905 S. 412). Der Aufmerksamkeit des Lesers sei insbesondere das letzte Kapitel: die Kirche vom zehnten bis fünfzehnten Jahrhundert mit dem Untertitel: Staat und Kirche in Deutschland empfohlen. Die hier akten- und urkundenmäßig geschilderten Zustände der Kirche enthalten die Ansätze zur Bildung des Landeskirchentums und des protestantischen Summepiskopates. Was aber die zum Schluß mit besonderer Wärme des Tones beigefügte Stelle über das allgemeine Priestertum aus Luther „An den christlichen Adel deutscher Nation" betrifft, so vernichtet dieses nicht bloß die „mittelalterliche Anschauung", sondern auch die der Urkirche, sie zerstört sogar Luthers eigene Sendung.

Mit diesen Ausstellungen sollen die großen Verdienste der Arbeit durchaus keine Schmälerung erfahren. Sie gewährt eine sehr willkommene Ergänzung zu den Handbüchern des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte. Für eine zweite Auflage dürfte es sich empfehlen, dem Buche einen lehrhafteren Charakter zu verleihen durch Vermeidung ermüdend langer Alineas, Verwendung schärfer gefaßter Kolumnentitel, welche den reichen Inhalt jeder einzelnen Seite angeben, umfassendere Inhaltsangaben und ein genaues Register. Alfons Bellesheim.

---

**Illustrierte Geschichte der katholischen Kirche.** Erster Teil von Prof. Dr. J. P. Kirsch. Zweiter Teil von Prof. Dr. B. Lutsch. Mit einem Titelbild, 3 mehrfarbigen Karten, 5 doppel- u. 45 einfachen Tafelbildern, nebst 983 Abbildungen im Text. Herausgegeben von der Leo-Gesellschaft. München, 1905. Allgemeine Verlags-Gesellschaft m. b. H. Kl. Folio. (VIII, 628) Geb. *M.* 30.—.

Wie im Gebiete der Religion, so darf auch im Bereiche der Wissenschaft die Bedeutung der Anwendung der Bilder nicht ver-

kannt werden. Bei der hochgradigen Ausbildung der Technik in unseren Tagen möchte es schier wunder nehmen, daß namentlich jener Zweig der theologischen Wissenschaft der Verwendung des Bilderschmuckes entbehrte, der neben den höheren Seelenvermögen insbesondere das Gedächtnis und die Einbildungskraft für sich in Anspruch nimmt. Nicht bloß für die Mitglieder gebildeter Stände überhaupt, auch für den Gelehrten von Fach enthält der Bilderschmuck eine nicht zu unterschätzende Unterstützung zur Bewahrung von Tatsachen, Einrichtungen, Personen, der Geschichte. In England ist es seit langer Zeit gang und gäbe, daß angesehene Vertreter der Geschichtswissenschaft Berichte von Schlachten und Kriegszügen mit großem Reichtum von Plänen und Bildern erläutern. Daß die österreichische Leo-Gesellschaft der Geschichte der katholischen Kirche die nämliche Wohltat zugewendet, dafür darf sie sich des Dankes aller derer versichert halten, die auf den erfolgreichen Betrieb dieses bedeutungsvollen Zweiges der Wissenschaft Wert legen.

Die bisherige schematische Einteilung bei Seite schiebend, haben die Verfasser ihren Stoff in zwei große Teile geschieden: 1. Die Kirche in der antiken Kulturwelt, 2. Die Kirche unter der abendländischen Völkergesellschaft. Daß beide Verfasser als gewandte Fachmänner auftreten, wird jedem Leser alsbald klar. Ohne aber den Interessen der strengen Wissenschaft etwas zu vergeben, haben sie eine Anordnung und Art der Darstellung gewählt, die auch Lesern von allgemeiner Bildung die Beschäftigung mit dem Buche zu einer Erholung machen wird. Neben der Entwickelung der Lehre sehen wir den Kultus, die kirchliche Wissenschaft und Kunst und den Einfluß des Christentums auf die Gesellschaft sich entfalten. Um die Sorgfalt, mit welcher der Verfasser gearbeitet, zu charakterisieren, seien als Stichproben gewählt aus dem ersten Teil Kapitel 19: Gottesdienst und Kirchenzucht im dritten Jahrhundert, aus dem zweiten Teil Kapitel 4: Erneuerung des abendländischen Kaisertums und Kapitel 24: Die kirchliche Wissenschaft (Universitäten). Ganze Epochen werden kurz charakterisiert, hervorragende Personen scharf gezeichnet.

Was nun den Bilderschmuck betrifft, so sind alle Epochen in ihren Kunstübungen reichlich vertreten. Es gewährt hohe geistige Freude, den unabsehbaren Schatz der Abbildungen von

Bauten, Gemälden, Bildwerken, Siegeln, Musikalien, Handschriften, Urkunden, Namenschiffren genießen zu dürfen. Vielfach bieten diese vollendeten Lichtdrucke für die oft mangelhaft an Ort und Stelle beleuchteten Originalien mehr als hinreichenden Ersatz. Je mehr man von der Glaubensspaltung herab sich der Gegenwart nähert, um so lebhafter betrachtet man die Bildnisse jener tonangebenden Männer, welche die moderne Kirchengeschichte eigentlich gestaltet haben. Kein Kommentar, und wäre er noch so gelehrt, vermag den Eindruck zu ersetzen, den ein scharf geprägter Charakterkopf hervorruft. Geographisch ist die ganze katholische Welt aller Länder vertreten, vom alten Armagh bis nach Sizilien, von Toledo bis Moskau. Das reich und fein ausgestattete, dabei durchaus ernste Werk besitzt unvergänglichen Wert.

Aachen. Alfons Bellesheim.

---

***P. Ilario Rinieri*, La secolarizzazione degli stati ecclesiastici della Germania** per opera del primo console secondo documenti inediti dell' archivio vaticano. Della diplomazia pontificia nel secolo XIX tomo 3 del volume III. Roma. Civiltà cattolica 1906. 8°. (VI. 221). Lire 4.

Vorstehende Schrift des gelehrten römischen Jesuitenpaters ist aus Artikeln in der Civiltà cattolica des Jahres 1905 entstanden, deren in dieser Zeitschrift (1905 II 236) aus Anlaß der Besprechung der Schrift „Pius VII., die Säkularisation und das Reichskonkordat. Von Dr. Leo König S. J. in Kalksburg" bereits gedacht wurde. Wir sind Rinieri zu innigem Danke dafür verbunden, daß er die gehaltvollen Artikel zu einer besondern Schrift vereinigt hat. Mit der Arbeit seines österreichischen Ordensgenossen sich vielfach berührend, beleuchtet Rinieri den nämlichen Gegenstand von einem andern Standpunkte. Für König bildet der kaiserliche Hof in Wien und das Gemach des Staatskanzlers den Hauptschauplatz der handelnden Personen, während Rinieri sich im Arbeitszimmer des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi bewegt. Dem Vatikanischen Geheimarchiv hat er eine lange Reihe unbekannter Aktenstücke entlehnt, die teils auszüglich im Texte der Darstellung zur Verwendung gelangen, teils im Anhange einen Platz angewiesen erhielten. Zur Steuer der Wahrheit sei bemerkt, daß Urkunde III und VI nicht im

vollen Sinne des Wortes als Documenti inediti sich bezeichnen lassen, da König beide schon in deutscher Übertragung veröffentlicht hat. (15. 33.)

Rinieri's Schrift umfaßt zwei Teile: 1) Der Reichsrezeß von Regensburg 25. Februar 1803. 2) Der hl. Stuhl und das deutsche Konkordat (1803—1815). Was den Reichsdeputationshauptschluß mit der Verstaatlichung der Kirchengüter anlangt, so entwirft der Verfasser ein anschauliches Bild von seinen entferntern und seinen nähern Ursachen. Als jene bezeichnet er die falschen philosophischen und antikirchlichen Geistesrichtungen, die seit der Reformation emporgekommen. Die nächste Ursache lag im allmächtigen ersten Konsul Bonaparte, in dessen Hand die Zertrümmerung der deutschen Kirchenverfassung ein Mittel zur Demütigung Österreichs bildete (68). Etappen zur Erlangung dieses Zieles bildeten Rastatt (1798) und Lunéville (1801). Scharfe Schlaglichter fallen auf diese Friedensschlüsse aus dem Schreiben des Nuntius Msgr. della Genga (Leo XII.) an Consalvi aus Bayreuth 7. Oktober 1800, und aus seinem „Bericht über die Lage der Religion in Deutschland", den er Rom 19. Februar 1802 Consalvi übergab. Bemerkenswert sind seine scharfen Beurteilungen des Kurerzkanzlers Dalberg von Mainz und des Erzbischofs von Salzburg (191). Jedem Kanonisten sei das Gutachten der Kardinäle über die Folgen des Reichsrezesses empfohlen (57—59).

Im zweiten Teil spielt das schon aus König bekannte Breve Pius VII. an den Kaiser Franz 29. Januar 1803 eine große Rolle. Der Minister Graf Cobenzl lehnte die Annahme ab mit Bezug auf den Vergleich mit Karl d. Gr., in dem man eine Beleidigung erblicken zu sollen glaubte. Aus Rinieri ist zu ersehen, daß auch Consalvi diesen Vergleich mißbilligte, mit dem Bemerken, er sei ihm aufgedrungen worden (116). Die weitern Verhandlungen über ein Reichskonkordat gereichen der österreichischen Regierung nicht zum Ruhm. In Rom fühlte man sich tief verletzt, daß man den Entwurf des Reichsreferendars Franck dem hl. Stuhl nur in einem engern Auszug vorlegte, sowie, daß die kaiserliche Regierung die Beseitigung jeder Jurisdiktion der Nuntien über die Bischöfe und das Recht einseitiger Verfügung über Aufhebung oder Veränderung der Sprengel anstrebte. Consalvi hat diese und ähnliche Forderungen auf

44 Seiten meisterhaft beleuchtet (139) und ebenso dem Erzbischof Grafen Hohenwart von Wien auf seine unwürdige Bemerkung, er werde Rom an die Wand drücken, die richtige Antwort erteilt. Diese Behandlung hatte Pius von Österreich nicht verdient, nachdem er gegenüber dem Kaiser Napoleon, der den Abschluß eines Reichskonkordats 1804 in Paris vergebens begehrte, sowie gegenüber Preußen, Bayern und andern Staaten, die Sondervereinbarungen wünschten, standgehalten. Zu den lehrreichsten Partien zählen die Unterredungen zwischen Consalvi und Wilhelm von Humboldt über die kirchlichen Verhältnisse Preußens.

Aachen. A. Bellesheim.

---

**Statistik der Päpste.** Auf Grund des Papstverzeichnisses der „Gerarchia cattolica" bearbeitet von Prinz Z. V. Lobkowitz. Freiburg, Herder 1905. 8° (VIII. 88) ℳ 2.—.

Diese kirchengeschichtliche Arbeit ist zwar nicht umfangreich, aber das Ergebnis bedeutender Studien, bei welchen nach dem Vorworte die Benediktiner von St. Emaus-Prag dem Verfasser erhebliche Dienste geleistet haben. Will man dieselbe kurz und treffend kennzeichnen, dann ist zu sagen, daß sich hier die Wissenschaft der modernen Statistik auf die Reihenfolge der Päpste angewendet findet. Zugrundegelegt hat der emsige Verfasser jenes Papstverzeichnis, welches im Anschluß an Duchesne in seiner herrlichen Ausgabe des liber pontificalis der Präfekt der vatikanischen Bibliothek P. Ehrle S. J. für die Gerarchia cattolica, oder den Cracas, wie das Buch in unserer Jugendzeit genannt wurde, bearbeitet hat. Nach den verschiedensten Gesichtspunkten werden die Päpste hier beurteilt: Päpste, Gegenpäpste, Reihenfolge der Päpste mit genauen Angaben ihrer Vor- und Zunamen, der Zeit ihrer Wahl, Krönung, Regierung, ihrer Heimat, ihres Vorlebens, der Ämter die sie bekleidet, und der Orden, denen sie wirklich, oder auch nur angeblich, angehört. Recht interessant sind die „Abweichungen von dem Papstverzeichnis der Gerarchia cattolica, wie solche in zum Teil allgemein verbreiteten und gelesenen Werken vorkommen". Der hehre Nimbus, welcher das Papsttum schmückt, tritt dem Leser am kraftvollsten entgegen bei jenen Inhabern des heiligen Stuhles, die als Blutzeugen, oder als Heilige und Selige verzeichnet sind. Bei einer Neuauflage

könnte der Verfasser seiner lesenswerten Schrift durch genaue Angabe der Grabmäler der Päpste ein anziehendes Blatt einfügen. Bei diesem Wunsche mag es genügen, an die Namen Gregorovius und Balan (die Grabmäler der Päpste) zu erinnern. α. β.

---

Ergänzungen zu Denifle's Luther und Luthertum. II. Band. **Lutherpsychologie** als Schlüssel zur Lutherlegende. Denifle's Untersuchungen kritisch nachgeprüft von Albert Maria Weiß O. P. Mainz, 1906. Kirchheim u. Co. Gr. 8° (XVI, 220). *M.* 3.—.

Vorab sei der Inhalt des Werkes angezeigt. Nach der Einleitung mit den Ausführungen über Begriff, Inhalt und Macht der Lutherlegende folgen 7 Kapitel: 1. Die Grundsätze über die Beurteilung des Reformationswerkes. 2. Das Werk von Denifle über Luther kritisch gewürdigt. 3. Einige Bemerkungen über unser Verhalten gegen Luther und die Reformation. 4. Die Lutherlegende hinsichtlich der katholischen Lehre. 5. Die Lutherlegende hinsichtlich der Lehre Luthers. 6. Die Lutherpsychologie. 7. Schlußurteil über Luther und sein Werk.

Der geistreiche Verfasser, welcher nach Ausweis seiner bedeutenden wissenschaftlichen Werke über eine seltene Kenntnis aller Epochen der Philosophie und der Theologie verfügt und durch eine ungemein ansprechende Klarheit und Schönheit der Darstellung hervorragt, ist der Erbe des literarischen Nachlasses des unvergeßlichen P. Denifle geworden. Auf seine starken Schultern wurde die doppelte Aufgabe gelegt, den Nachlaß Denifles zu verwerten, zugleich aber auch, sein Lutherwerk zu verbessern, zu feilen, weiterzuführen und zu ergänzen. Durchgearbeitet und ergänzt hat Weiß soeben die Schlußabteilung des ersten Bandes von Denifles „Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung" (Mainz 1906). Als zweiten Ergänzungsband zu Denifles Werk und zugleich als kritische Nachprüfung desselben verdanken wir ihm die fast gleichzeitig ans Licht getretene Lutherpsychologie.

Zur Abfassung dieser inhaltschweren Studie, welche das lebendige Interesse von Katholiken und Protestanten in gleicher Weise erregen wird, gehört vor allen Dingen eine tiefgründige Kenntnis des Seelenlebens überhaupt, insbesondere des Geistesganges und des Charakters Luthers. Hier liegt die Stärke des

Verfassers, die ihn von Denifle unterscheidet. „Man muß die Wahrheit sagen, und zwar die ganze Wahrheit, man soll nichts verschweigen" — so rief Denifle im Monat November 1899 in S. Maria dell' Anima zu Rom in meiner Gegenwart vor einer ebenso zahlreichen als auserlesenen Corona mit gehobener Stimme, während eine zarte Röte über seine Mienen sich legte. An diese Worte des verlebten Freundes hat mich sein Lutherwerk, aber auch die Lutherpsychologie seines Testamentsvollstreckers mächtig erinnert. Denifles Liebe zur Wahrheit war unbegrenzt. Auch Weiß sagt die Wahrheit, ungeschminkt, ohne Rückhalt, aber zarter, feiner, geschmackvoller und darum vielleicht ergreifender. Ein ausgezeichneter Kenner der Sprachformen des klassischen Altertums, aber nicht minder in der mittelalterlichen und der modernen Seelenlehre bewandert, hat Weiß mit der Hand eines Meisters Luthers Entwicklungsgang und Charakter geschildert. Daß er Denifle in nicht wenig Punkten verbessert, in einigen ablehnt, zeugt für die Selbständigkeit seines Urteils, und das gelangt besonders im zweiten Kapitel zum Ausdruck.

Mitten in die moderne Geschichtschreibung führen uns die „Vorbemerkungen über unser Verhalten gegen Luther und die Reformation". Mangel an Methode und kritischem Sinn — das waren und sind noch die stehenden Anklagen, die unsere Gegner wider uns erheben. Heute steht die katholische Geschichtsforschung und Geschichtschreibung in dieser Beziehung ehrenvoll da. Aber gerade die Ausbildung dieser Methode und Kritik darf keinen Grund bilden, vor der Gestalt Luthers Halt zu machen in einem Zeitalter, in welchem die protestantische Theologie die Einheit der Person im Gottmenschen Jesus Christus schonungslos aufgelöst. Demzufolge gehören die Kapitel 4 und 5 über die Lutherlegende hinsichtlich der katholischen Lehre und die hinsichtlich der Lehre Luthers zu den lehrhaftesten der ganzen tiefsinnigen Schrift. Das Schlußurteil über den modernen Protestantismus ist ebenso wahr, wie tragisch (129).

Was nun „die Lutherpsychologie" betrifft, so wird kein billigdenkender Beurteiler Bedenken tragen, die ebenso gründlichen wie maßvollen und feinsinnigen Ausführungen des Verfassers anzunehmen. Von einem anmutenden Hauche christlicher Milde und Nachsicht durchweht, werden sie auch auf den Gegner einen vorteilhaften Eindruck nicht verfehlen. Vielleicht ließe sich die

Darlegung über Luthers Naivetät beanstanden. In der Kontroverse mit Anglikanern betonen die englischen Katholiken stets die Lehre vom Papst und vom apostolischen Stuhl. Sei diese angenommen, dann ergebe sich alles andere von selbst. In Übereinstimmung mit dieser katholischen Auffassung schreibt Weiß: „Im Papst konzentriert sich das Christentum, sowie es Christus gestiftet hat; in der Bekämpfung des Papstes konzentriert sich Luther" (168).

Die geistvolle Schrift wird sich bald lange Reihen von Lesern erwerben.

Aachen. Alfons Bellesheim.

---

**Bossuet's Fastenpredigten.** Nach dem neuesten französischen Originale herausgegeben von Dr. Josef Drammer. I. Teil. Salzburg. Anton Pustet (ohne Jahr). 8° (VIII. 464).

Die Vorrede des feinsinnigen und gewandten Übersetzers, welcher Oberpfarrer zum hl. Petrus in Aachen ist, trägt das Datum des 15. November 1905. Der erste Band unter dem Titel „Bossuet's Predigten auf die Feste der allerseligsten Jungfrau Maria" gelangte in dieser Zeitschrift 1900 II, 778 zur Anzeige. Der Aufmunterung hochstehender Personen entsprechend, läßt Drammer nunmehr die Fastenpredigten Bossuet's in deutschem Gewande folgen. Im vorliegenden Bande erhalten wir Predigten aus den ersten Jahren des großen Kanzelredners, während die beiden folgenden Bände ihn auf der Höhe seiner oratorischen Tätigkeit zeigen werden. Der erste Teil enthält zwanzig Predigten, unter denen der „Fastenzyclus der Minderbrüder" mit zehn Predigten besonders hervorragt. Dem Inhalt nach behandeln sie teils moralische, teils dogmatische Themata. Aber immer erscheint Bossuet als Meister und unübertrefflicher Kenner der heiligen Schrift, der Kirchenväter und des menschlichen Herzens. Die Predigt auf Karfreitag mit den ergreifenden Gemälden der leiblichen und seelischen Qualen des göttlichen Heilandes stellt für sich schon allein ein Meisterwerk dar. Der bei der Besprechung der Muttergottespredigten gegebenen Anregung folgegebend hat der Herausgeber an den Kopf jeder Predigt in dankenswerter Weise eine Inhaltsskizze gesetzt. Hoffentlich werden die folgenden Bände mit Registern, oder wenigstens der letzte Band mit einem Generalregister über alle Bände ver-

sehen, sonst wird das vorgesteckte Ziel doch nur halb erreicht. Wollte der emsige Herausgeber sich zu einer kurzen Mitteilung über die Stellung dieser Predigten in der Entwicklung der französischen Kanzelberedsamkeit entschließen, dann könnte Bischof Freppel's Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII. siècle (Katholik 1893 II 548—557) ihm schätzenswerte Dienste leisten.

Aachen. A. Bellesheim.

---

**Katholisches Gebetbuch vom sel. Petrus Canisius,** Priester der Gesellschaft Jesu. Nach der 11. Auflage vom Jahre 1828 aufs neue herausgegeben von Johann Baptist Lohmann, Priester derselben Gesellschaft. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1906. 16°. (XXXI. 494 *M.* 1.—; geb. *M.* 1.45.

Eine neue Ausgabe eines Gebetbuches, welches einen Seligen von der Bedeutung eines Petrus Canisius zum Verfasser hat, ist der Beachtung der Theologen wie des katholischen Volkes wert. Als elfte Auflage bezeichnet P. Lohmann die 1828 von Dr. Haid nach der 6. Auflage von 1575 besorgte Neuauflage. Diese hat jetzt der Herausgeber unter gleichzeitiger Verwendung einiger Kürzungen und Verbesserungen mit Bezug auf die Sprache seiner Ausgabe zugrunde gelegt. Wir stimmen ihm vollständig bei, wenn er im Vorwort bemerkt: „Wer sich desselben in rechter Weise bedient, wird sich bald überzeugen, daß der sel. Petrus Canisius nicht nur selbst ein Mann des Gebetes war, sondern auch die Gnadengabe besaß, andere in rechter Weise beten zu lehren" (XV). Um den Wert des ansprechenden Gebetbuches recht zu würdigen, denke man an die Stellung des Seligen in der deutschen Kirche während der Stürme des 16. Jahrhunderts. Der Herausgeber verdient warmen Dank für diese ansprechende Gabe. α. β.

---

**Ein Blütenkranz.** Betrachtungen über 40 Blumen als Sinnbilder im geistigen Leben für Blumenfreunde zum Gebrauch an Marienfesten, Mai-Andachten, Bruderschaften, Jungfrauen- und Müttervereinen, Wallfahrtskirchen usw. von C. L. Adalbert Knauer, Pfarrer. Mainz, Druckerei Lehrlingshaus, 1905. S. XII, 327. *M.* 4.20; geb. *M.* 5.—.

Gottes Weisheit und Allmacht können wir in allem, was ist, studieren. Aber die Blumen gehören zu den lieblichsten Erscheinungen in der Schöpfung. Sie sind „von Alters her als Dolmetscher der menschlichen Gedanken und Gefühle gedeutet

und anerkannt worden. In der Religion dienen sie zur Verlautbarung von Heilswahrheiten, bringen geistige und geistliche Begriffe für jedes Alter und jeden Stand zur sinnlichen Anschauung, dürfen sogar als Lehrer die Kanzel besteigen ... Die Blumensprache ist uns allweg ein Hausfreund geworden." Mit diesen Worten rechtfertigt der Verfasser seine Schrift, die anknüpfend an 40 Blumen und Blüten in originellen Gedanken und origineller Sprache den Weg der Unschuld, der Sünde und Buße, der Tugend und endlich der Vollkommenheit beleuchtet.

---

1. Domanig, Karl, **Kleine Erzählungen**. Zweite, vermehrte Auflage. Kempten, Kösel, 1905. 215 S. 8°. *M.* 2.50, geb. *M.* 3.50.

2. Desgl. **Der Abt von Fiecht.** Eine poetische Erzählung. Vierte und fünfte Auflage. Innsbruck, Wagner 1906. 96 S. kl. 8°. *M.* 2.—.

1. Der Tiroler Dichter hat seinen „kleinen Erzählungen" in der vorliegenden zweiten Auflage vier neue hinzugefügt, zu deren letzter der ihm vertraute Dr. Bruder, der verstorbene Redakteur des Staatslexikons, mit seiner Gelehrten-Zerstreutheit den Stoff liefert. Es ist zu verwundern, wie der schon seit Jahrzehnten in Wien weilende Regierungsrat die Sprache der tiroler Heimat noch unverfälscht redet, „jene Sprache des Herzens, welche unserem Volke vor allem eignet, die es deutlicher als jedes Idiom vor andern kennzeichnet" (Vorrede zur 1. Aufl.). Mit der Sprache hat er auch das Verständnis für tiroler Gemüt und Lebensanschauung bewahrt. So wird jede dieser kleinen Erzählungen zu einem anmutenden Genrebildchen, dessen Beschauung das Herz erquickt und erfreut. Wer eine dieser kleinen Erzählungen liest, wird alle 10 lesen.

2. Wie diese Erzählungen persönliche, innere Erlebnisse des Verfassers wiederspiegeln, so auch der „Abt von Fiecht", wie schon Einleitung und Schluß verraten und nun der Verfasser selbst im Vorwort zur 2. Auflage der „Erzählungen" gesteht. Diese epische Dichtung hat ihr äußeres Gewand öfters gewechselt. Die zweite Ausgabe erschien mit reichen Illustrationen in gr. 4° (Mk. 9.—); die gegenwärtige ist in nettem Format (kl. 8°) mit gefälligem Umschlag von der Druckerei Jaspers in Wien hergestellt.

Mainz. Dr. Hubert.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# XXII.

## Historische Religion.

### I.

Die modern-liberale Religion, das „kirchenfreie Christentum", hat im vorigen Jahre eine Art Kompendium erhalten, zu welchem acht Professoren und der Superintendent D. F. Meyer Beiträge geliefert haben.[1]) Die Methode, nach welcher sie den Inhalt der Religion feststellen wollen, soll, wie immer wieder betont wird, die historische sein, ein Gedanke, der uns Katholiken jedenfalls ungemein sympathisch berühren muß. Scheint da nicht eine Reaktion gegen das Fallenlassen des Traditionsbeweises seitens der Reformatoren vorzuliegen? Es ist stets die Geschichte der früheren Jahrhunderte, die von der Kirche bei Feststellung der Glaubenswahrheiten befragt wird. Und der Aufschwung kirchlicher Kunst und kirchlicher Wissenschaft, überhaupt kirchlichen Lebens, wie es im vorigen Jahrhundert hervortrat, stützte sich das nicht alles auf den Konnex, den man mit der Theologie und Philosophie sowie der Kunst der Vorzeit wiedergefunden hatte? Seltsamer Weise waren es grade norddeutsche Protestanten, in denen der historische Sinn gegenüber der pietätslosen Aufklärung so sehr erwachte, daß sie zur Mutterkirche zurückkehrten, unter ihnen der geschichtskundige Graf Stolberg und der Philosoph der Geschichte, Fr. W. Schlegel.

So sehr man jedoch damals auf den verschiedensten Gebieten, nicht bloß auf dem der Religion, das Wiedererwachen des historischen Sinnes begrüßt hatte, so wenig erwünscht mochte für viele die eben genannte Folge sein. Umso bereitwilliger mag man daher zur Annahme jener Wendung des historischen Prinzips gewesen sein, die der große Denker Hegel demselben gab. Nach dieser

1) „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion", München, Wartburgverlag.

konnte wohl noch eine relative Hochachtung vor der Vergangenheit, aber keine Rückkehr zu ihr mehr möglich erscheinen. Er ließ sein Absolutes sich entwickeln, und diese Entwicklung bringt es naturgemäß mit sich, daß das Spätere immer das Bessere, das Gegenwärtige also das relativ Vollkommenste ist.[1]) Natürlich auch wieder nur das relativ Vollkommenste; denn das absolut Vollkommene kann ja nur den Abschluß des an sich unendlichen Entwicklungsprozesses bilden, wird daher zwar erstrebt, aber nie erreicht. In diesen Entwicklungsprozeß zieht man nun auch die Wahrheit mit hinein, und dann wird gefolgert, daß es eine absolute Wahrheit für uns nicht gibt, sondern nur „relative" Wahrheit. Ja, nach der Trilogie des Hegelschen Entwicklungsprinzips: an sich — außer sich — für sich — bildet sogar das objektiv Unwahre eine notwendige Übergangsform zur Wahrheit, also relative Wahrheit. Danach darf sich niemand mehr als im Besitze objektiver Wahrheit befindlich betrachten und etwas von andern Gedachtes als unwahr verwerfen. Darum sagt Paulsen: „Die großen Systeme, die als herrschende Denkformen sich durchgesetzt haben, Aristoteles, Thomas, Spinoza, Locke, Kant, sie sind uns notwendige Schöpfungen des Menschengeistes; er mußte, so meinen wir zu erkennen, in solcher religiöser und politischer Lebensumgebung, bei solchem Stande der wissenschaftlichen Erkenntnis solche letzten Gedanken über die Natur und den Sinn aller Dinge hervorbringen."[2]) So soll der „Historiker" denken, wer anders denkt, ist „dogmatisch-borniert". Hegel selbst war allerdings auch noch diesem Fehler verfallen, indem er seine Auffassung als die absolut wahre hinstellte. Jetzt glaubt man ihn dadurch zu vermeiden, daß man zugibt, die jetzige Auffassung könne eben über kurz oder lang wieder einer anderen Platz machen müssen. Das muß sie unbedingt, und hoffentlich wartet der nach Wahrheit dürstende Menschengeist nicht allzulange auf diese Umwälzung. Gesteht doch selbst in unserem Buche R. Eucken zu, daß jener Relativismus „schließlich alle Wahrheit zerstört, das Leben in eine hastige Flucht einzelner Augenblicke verwandelt und es damit zu einer inneren Leere verdammt, die bald unerträglich werden muß.

1) Vergl. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. III, S. 700.
2) Deutsche Rundschau 1898, Heft 11, S. 190 f.

Demgegenüber erwacht immer mehr ein Verlangen nach Ewigkeit und beharrender Wahrheit" (S. 266).

Nichtsdestoweniger ist es diese Art des historischen Prinzips, nach welcher der Inhalt der modernen Religion festgestellt werden soll. Sie besieht sich die vorhergegangenen Religionen, nimmt aber von keiner an, daß sie die wahre sei, sondern betrachtet alle nur als Durchgangsformen zur Wahrheit hin. Sie sind „die notwendigen Stufen der sukzessiv sich vollendenden Religion". Sie werden um so vollkommener, je mehr „das Gottesbewußtsein im Menschen der Vollendung immer näher kommt".[1]) So hatte schon Hegel gesagt; er hatte auch schon die Grundlinien für die Entwicklung im einzelnen aufgestellt.

Seine Gedanken werden wieder aufgenommen und durchgeführt, nur auf etwas anderer Grundlage, nämlich nicht der rein monistischen Hegels, sondern einer mehr oder weniger — manchmal verschämt — theistischen.

Woher das kommt, das können wir vielleicht — es fehlt nämlich die strikte Hinführung auf Gott, daher „vielleicht" — aus dem Aufsatze von Prof. Eucken über „Wissenschaft und Religion" entnehmen. Es ist unbedingt der ansprechendste im ganzen Buche, manchmal werden seine Ausführungen geradezu vorzüglich.[2]) Er gibt zu: die theistische Überzeugung wurde „durch einen Pantheismus verdrängt, und dieser wiederum mußte dem Realismus der exakten Wissenschaft und eines auf praktische Zwecke gerichteten Lebens weichen" (269). Der Monismus

1) Vgl. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 177 f.

2) Ein paar Beispiele: „Wahrheit ist ein Hauptanliegen aller geistigen Arbeit." „Sofern die Wissenschaft selbst aus dem Geistesleben hervorgeht, dieses aber das Eintreten einer überlegenen Ordnung anzeigt, bedarf sie zu ihrer eigenen Aufrechterhaltung notwendig einer religiösen Grundüberzeugung." „Es gibt keine Hoffnung auf eine Vernunft unseres Daseins und auf irgend welche Teilnahme an Wahrheit, wenn unsere geistige Organisation nicht in einer ewigen Wahrheit begründet ist." „Die Entwicklung bedeutet dann nicht eine Bewegung der Wahrheit selbst, sondern eine Bewegung innerhalb der Wahrheit." „Unter der Forderung der Freiheit (verbirgt) sich oft auch die Flachheit." „So hat einstweilen die Verneinung aller Ideale die Oberhand, und was an zerstörender Kraft im Neuen liegt, kommt ungehemmt zur Wirkung." Die „Entseelung und Verflachung des Lebens ist es, was die Bewegungen der modernen Wissenschaft der Religion gefährlich macht, nicht der Inhalt ihrer Lehren".

führte notwendig zum Materialismus; in den Naturwissenschaften, die ja in der Tat aus dem Entwicklungsprinzip manche Anregung gewonnen haben, zum Naturalismus; in der Geschichte zum Positivismus. Von beiden aber ist es gradezu unbegreiflich, wie sie auch nur im mindesten Einfluß erlangen konnten, denn beide leugnen die Existenz des Geistigen, zunächst also einer mit Freiheit begabten Seele.

Mag nun die Naturwissenschaft durch Fernrohr und Mikroskop, oder die Geschichte durch ihre Hypothesen die Welt noch so sehr nach Raum und Zeit ausweiten, so liegt doch trotzdem etwas in uns, was über die ganze Unmeßbarkeit der Materie weit hinausgeht, was alles in sich zusammenfaßt, ordnet, von den einzelnen Erscheinungen absieht und ihre Zusammenhänge zu ergründen vermag.[1]) Schon die bloßen Begriffe der Wissenschaft, der Kultur, der Welt heben uns über die Materie hinaus in eine ganz neue Ordnung, die Ordnung des Geisteslebens (252). — Mag ferner unser Leib noch so sehr den Gesetzen der Natur unterworfen sein und selbst einen Teil unseres geistigen Lebens in dieselben verstricken, so bleibt dennoch etwas in uns, was sich ihnen nicht unterwirft, sondern sich mit der Natur sogar in einen Kampf einläßt und sie in „oft tragischen Zusammenstößen" überwindet. Es ist eben in uns auch ein ethisches Leben, ein Leben für das Gute; und „alles Streben nach dem Guten trägt in sich die Überzeugung, etwas zu wollen, was unabhängig von aller Zeit, was gegenüber aller Zeit Wert hat". So erhebt sich für den Menschen eine ewige Wahrheit, eine neue Art des Lebens, diese aber „ruft uns auf zu eigner Entscheidung" (261). Der Materialismus widerspricht also unserer eigensten Natur, und damit fallen auch dessen Behauptungen, daß die ethische Auffassung des Daseins einer biologischen weichen müsse, daß die Wahrheit ein bloßes Kind der Zeit sei, daß eine volle Elastizität, eine stete Bereitschaft zur Veränderung, ein leichtes und freudiges Dahingleiten von Augenblick zu Augenblick den Typus des Lebens zu bilden habe (258). In der Tat, wenn die materia-

1) Jean Paul sagt in seiner eigenartigen Weise im „Kampaner Thal": „Aber am ganzen Himmel hängen nur Erdschollen und Feuerklumpen, und alles ist darin von Milchstraße zu Milchstraße kleiner als der Wunsch und Wuchs in unserer Brust."

listischen Vertreter der neueren Wissenschaft mit der Erweiterung des Weltbildes auch nach einer neuen Weltanschauung rufen, so ist das so, als wenn ein Schulkind seinen bisherigen Lehrer verachten würde, sobald es aus dem zweiziffrigen Zahlengebiete in das drei- und mehrziffrige übergeht.

Es ist also zunächst die Seele, ihre Freiheit, eine Ewigkeit und damit auch leicht die Existenz Gottes gerettet. Unter seinem Schutze soll sogar die historische Entwicklung der Offenbarung vor sich gehen. So können wir denn als Fundament der liberalen Religion die Sätze aufstellen: *Gott existiert, er ist Schöpfer und Vater, besonders des Menschen, der in seiner eigensten Persönlichkeit an Gott herantreten soll; sein Ziel ist die ethisch-persönliche Vereinigung mit Gott.*

Also es ist durchaus kein eigentlicher Unglaube, mit dem wir es hier zu tun haben; man freut sich sogar schon darauf, auf diesem, dem unsrigen gar nicht so unähnlich erscheinenden Fundamente mit den Bekennern desselben weiter zu bauen am Tempel der Religion, besonders, da sie ja „historisch" vorgehen, also die Bausteine doch sicher dem im reichsten Maße vorliegenden, teilweise so herrlichen Material der Geschichte entnehmen werden. Freilich wissen wir ja schon, daß sie nicht etwa einer Zeit oder Richtung volle Wahrheit zuschreiben werden; jedenfalls aber werden sie doch aus den einzelnen Zeiten das herauszufinden suchen, was dieselben an Wahrheit zu bieten hatten.[1]) Aber — da kommt die bittere Enttäuschung. *Das Fundament ist bereits der ganze Bau*; es ist das einzig Positive, was uns geboten wird; alles übrige auf den 386 Seiten des Buches ist eigentlich nur Kritik und weiter nichts. Es ist nämlich in das Fundament etwas hineingeraten, was einen allgemeinen Weiterbau unmöglich macht und nur noch einen rein individuell-persönlichen zuläßt, indem man mit dem Begriff der Persönlichkeit den der Kantschen Autonomie verbunden hat. Wir sehen die volle Entfaltung der Persönlichkeit darin, daß wir den Willen Gottes als unseres Schöpfers und Vaters, besonders also die Absicht, die er mit uns hat, zu erkennen suchen und uns dann mit allem, was wir sind und haben, mit Leib und Seele

1) Diese Pflicht wird S. 164 f. noch besonders betont.

ganz und gar in seinen Dienst stellen. Da geht unsere Freiheit, unser Wille, mit der Autorität, d. h. Gottes Willen, gleichsam eine Vermählung ein, aus der das Verhältnis der Pflicht und das Produkt sittlichguter Werke resultiert; sittlich, weil von uns mit freiem Willen vollzogen, und gut, weil in Übereinstimmung gebracht mit dem absolut Guten. Die Kantsche Autonomie dagegen verdrängt die Autorität vollständig und läßt nur die Freiheit übrig. Da wird verboten, sich durch irgend etwas anderes binden zu lassen, als nur aus dem eigensten, allerpersönlichsten Geiste heraus; jeder soll die Religion selbst „erleben", d. h. aus sich selbst, aus seinem eigensten Leben heraus erschaffen, die Religion soll eines jeden ureigenste Tat sein. Das ist natürlich der Tod jeder geoffenbarten Religion, der Tod jeder Wahrheit, die mit dem Anspruch der Objektivität an uns herantritt, der Tod jeder Kirche, der Tod alles dessen, was man bisher unter Religion verstand.

Um es gleich hier zu sagen: diese ganze Wissenschaft ist nichts weiter als die letzte und notwendige Konsequenz aus dem Satze Luthers, daß der Glaube allein ohne Gesetz und Gesetzeswerke selig mache. Man muß den einzelnen Worten nur die Kant-Schleiermacherschen Begriffe unterlegen. Dann ist „Glauben" als Sache des Vorstandes kein für wahr halten, sondern nur ein für wahr halten, ein konfuses Annehmen dessen, was das menschliche Bedürfnis an Übernatürlichem postuliert; als Sache des Willens ist es die Heilsgewißheit, d. h. das vertrauensvolle Sichversenken in Gottes Vatergüte. „Gesetz" aber ist jedes, von außen autoritativ an uns herantretende Gebot, mag es uns Lehren, Sitten oder Kultus vorschreiben wollen; „Gesetzeswerke" sind die infolge der Autorität vollzogenen oder von ihr vorgeschriebenen Werke, besonders also auch Kultus und Sakramente. Demnach muß alles mit Autorität, und sei es auch göttlicher, an uns Herantretende aus der Religion entfernt werden, daher auch alles Strenge. Gott ist zwar Schöpfer und Vater, aber als Herr und Richter darf er dem Menschen nicht gegenübertreten.

Es ist auch die notwendige Konsequenz aus Luthers Lehre. Die Reformatoren selbst zogen sie nur insoweit, als sie für sich selbst die Freiheit von der Autorität verlangten; andern drängten sie dafür ihre eigene im vollsten Maße, mit Hilfe von

Staat und Polizei, auf.[1]) Es ist klar, daß das den schärfsten Widerspruch hervorrufen mußte. Da waren die Katholiken denn doch wirklich besser daran; die konnten sich für ihre Lehren auf eine lange Vergangenheit, auf die Kontinuität der christlichen Jahrhunderte berufen, während an deren Stelle für die Protestanten die „Väter der Konkordienformel" (145) getreten waren. Vorläufig mußten die „Dissenters" (S. 159) stillschweigen. Da bekamen sie einen mächtigen, fast unerwarteten Schutz an der Philosophie der letzten Jahrhunderte; unter deren Einfluß brach allmählich auch die staatliche Bevormundung zusammen, und nun rufen die früher unterdrückten Dissenters schon jubelnd in die Welt hinaus: „Wir werden auf der Seite Gottes und seines Reiches, auf der Seite des Sieges stehen, wenn wir wie Paulus bei dem stehen, der nicht der Buchstabe und das Recht und die Erstarrung ist, sondern der Geist und die Liebe und das Leben" (138). „Buchstabe, Recht und Erstarrung", d. h. heilige Schrift, Kirche und Dogma zu überwinden, das betrachtet die modern-liberale Religion als ihre Hauptaufgabe, und sie besorgt diesen negativen Teil ihres Aufbaues mit der ätzenden Säure der „Kritik". Sehen wir uns einiges davon in einem zweiten Kapitel an.

## II.

Die „philosophische Religion" (179) will alles „Naive" — das Wort kommt sehr oft in dem Buche vor — aus sich entfernen. Gleichsam mit dem Auge des Kindes habe die Menschheit bisher die Welt angesehen, die Wissenschaft aber habe dieses naive Bild gänzlich verändert und eine Anzahl von Menschen zur geistigen Reife geführt. „Fortan ist es wohl möglich, daß noch viele auf den früheren Standpunkten verharren, die für eine tiefere Erfassung des christlichen Prinzips noch nicht reif sind, wie das der Fortbestand der griechischen, römischen, altprotestantischen Kirchenformen zeigt. Aber es ist nicht möglich, den Versuch, das Wesen des Christentums selbständig zu untersuchen und demgemäß die Lehre auszugestalten, rückgängig zu machen" (164).

1) Vgl. besonders S. 176: „Die Reformation hat . . . das Recht der Prüfung und Kritik entfesselt." Aus der „Rechtsgültigkeit der Bekenntnisse" ergeben sich nur „Parteikirchen" — ein ungemein bezeichnendes Wort, sehr geeignet zur Klarstellung des Begriffes „Konfession" im liberalen Sinne.

1. Wie der „reife" Mensch sich zunächst die Entstehung der Religion denkt, darüber unterhält uns Prof. v. Schroeder. Er bekennt sich offen als Anhänger der sog. Deszendenztheorie und bemerkt, daß es bei Erklärung der Religion wesentlich sei, ob wir an dieselbe „glauben oder nicht". Der „Untermensch" (S. 9), der sich allmählich aus dem Tierreich entwickelte, habe sich, wie die Kinder, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmungen nicht anders als belebt denken können, „Leben, überall Leben", und zwar darunter mächtigeres Leben als das unsrige, so daß man „Schauer" vor demselben empfinden und sich die höheren Wesen freundlich zu stimmen suchen mußte. Daraus erwuchs die Naturverehrung. Als zweites Moment entwickelte sich dazu der Seelenkult als Folge der erschütternden Tatsache des Todes; der „Spieltrieb des Geistes" ließ die Seelen am Leben und phantasierte sie in die verschiedensten Zustände hinein (14 f.). Daneben entwickelt sich der Begriff des Guten und zwar aus den Wurzeln der Ethik heraus, die schon im Tierreich „tief und fest" ruhen als Instinkt der Selbstverleugnung des Individuums im Interesse der Gattung (21)![1] Wenn nun jene Untermenschen, aus tierischer Dumpfheit zum Denken erwachend, „Menschen werdend, diesen Trieb an sich und andern wahrnahmen" und nach dessen und der ganzen Welt Ursache fragten, so mußten sie sich die Antwort geben: Es muß einer da sein, der will, daß wir so handeln und der alles gemacht hat (23). Nichtsdestoweniger sind alle Völker von Hause aus Polytheisten (31), nur einzig das jüdische Volk bringt es zu konsequentem Monotheismus, und zwar indem es seinen Gott als Nationalgott faßt. — Man sieht aus dem Ganzen, daß auch bei den gereiften Gläubigen der Deszendenztheorie der Spieltrieb noch jetzt außerordentlich tätig ist. Zur Bestätigung solcher Phantastereien nützt es nichts, wenn man sich auf die niedrigen Religionsanschauungen der jetzigen „Wilden" beruft, da die Geschichte doch viel klarer deren Degeneration aus dem Monotheismus bezeugt als das Umgekehrte.[2])

1) Bekanntlich findet sich dieser Instinkt beim Tiere nur zur Zeit der Betätigung des Fortpflanzungstriebes; sonst ist das Tierleben grenzenlos lieblos.

2) Willmann tadelt diese Art der Religionskonstruktion als eine vollständige Verkehrung der historischen Methode: „Zahlreiche Autoren, be-

2. „Die alten Eindrücke der Kindheit“ hat Gunkel beim Lesen der heiligen Schrift wieder zu erwecken gesucht, aber das heilige Buch „redet nicht mehr zu ihm, es ist ihm zu fremdartig geworden“ (41). Interessant ist sein Geständnis: „Es gibt wohl kein einziges Buch im Alten, geschweige denn (!!) im Neuen Testamente, das der moderne Laie in der Lutherschen Übersetzung von Anfang bis Ende mit vollem Verständnis lesen könnte. Teils stört ihn die gewaltige, aber doch nun eben veraltete Sprache Luthers . . . So kommt es, daß die Bibel nach wie vor unter uns trotz ihrer ungeheuren Verbreitung wenig gelesen und noch weniger verstanden wird.“ Das eigentliche Verständnis der hl. Schrift habe uns erst die moderne Kritik eröffnet, die jetzt „auf der ganzen Linie gesiegt hat“. Und er freut sich dessen, aber nicht etwa, weil die Kritik nun Wahrheit festgestellt habe, sondern nur um der Kritik selbst willen. Die Wellhausenschen Hypothesen seien zwar diejenigen, die am meisten Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen könnten. Aber man darf sagen, „daß gewiß viele von den Deutungen, die heutzutage als sicher gelten, im weiteren Fortgang der Forschung aufgegeben wird (sic). Laß fahren dahin! Denn der historische Sinn wird bleiben“ (60). Als Zeugen einer interessanten, teilweise ja auch frommen Literatur wird man diese jüdischen Bücher ja wohl gelten lassen können, aber sie als inspiriert, als Quelle der Wahrheit und Sittlichkeit, ja auch nur der Geschichte anzuerkennen, das ist zu viel verlangt!

An einer ganzen Reihe von den mit eigenartiger, spöttelnder Dreistigkeit vorgetragenen Sätzen Gunkels könnte mindestens dieselbe Kritik geübt werden, wie er sie sich erlaubt. So z. B., wenn er Abraham, allerdings entsprechend der Aufforderung Luthers, als Vorbild und Muster in jeder Beziehung durch die hl. Schrift will dargestellt sein lassen, ebenso, wenn er annimmt, dem Benjamin wären die Gen. 46, 21 genannten zehn Söhne schon vor der Reise nach Aegypten geboren worden! Zwei Dinge aber müssen doch etwas näher ins Auge gefaßt werden.

---

sonders Engländer, rühmen sich, die Religion der empirisch-vergleichenden Methode zu unterziehen . . . Als Untersuchungsgebiet wird nun nicht die Geschichte gewählt, welche diese Voraussetzungen Lügen straft, sondern die Ethnographie mit ihrer Literatur von Reisebeschreibungen als willkommene Basis benutzt.“ A. a. O. 781 f.

Das erste ist die Behauptung, die sich auch nachher noch öfters in dem Buche wiederholt und zu den Grunddogmen der Entwicklungs-Religion gehört, die Propheten seien in Gegensatz zum Gesetze getreten; anstatt des Kultus hätten sie eine mehr persönlich-ethische Religion gefordert. Soweit sich diese Behauptung auf die Warnung der Propheten vor Veräußerlichung des Gottesdienstes bezieht — „zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider" — ist die Sache ohne weiteres klar; aber sie zu Gegnern von Kultus, Gesetz und Gesetzeswerken und dadurch zu Vorläufern der Modernen zu machen, entspricht das der geschichtlichen Wahrheit? Im Gegenteil, sie waren Eiferer für das Gesetz, sie waren von der höchsten Achtung vor demselben erfüllt und haben zur sorgfältigsten, herzlichsten Beobachtung desselben aufgefordert, während ihre Gegner sehr häufig von den Gedanken moderner Kultur (Is. Kap. 2 u. 3), moderner Indifferenz oder gar moderner „Toleranz" erfüllt waren. Belegstellen dazu sind z. B. Is. 2, 3; 5, 12; 8, 20; 28, 10 ff.; 30, 9 ff.;[1]) Jer. 7, 9—12; 8, 8; 44, 23; Ezech. 18, 20, besonders Kap. 22; Dan. 9, 4—13 — und viele andere. Es handelt sich also bei dieser Behauptung um eine jener Konstruktionen, bei denen die geschichtliche Wahrheit dem „historischen Prinzip" geopfert wird. Das andere ist die Verächtlichmachung der Wunder. S. 44 f. findet sich eine faszinierende Zusammenstellung von Wundererzählungen jener Art, die so gern jetzt als „Mirakel" bezeichnet werden; eine Zusammenstellung, die den „treuherzigen" Glauben verspottet und die Wunder als pure Sagen — genauer gesagt: als unumgängliche Ausschmückung der orientalischen Phantasie beim Erzählen — hinstellt unter der Begründung: „Ja, es scheint uns, grade herausgesagt, mit einer höheren Gottesanschauung unverträglich, anzunehmen, daß Gott so zuweilen am Weltbau geflickt und die selbstgeschaffenen Ordnungen durchbrochen habe." Aber dürfen denn das nur wir Menschen tun? In der Tat nimmt eine solche Anschauung dem Schöpfer jene Freiheit, die wir in einem fort betätigen, z. B.

1) „Denn es ist ein Volk, das zum Zorne reizt, lügenhafte Kinder, Kinder, die das Gesetz Gottes nicht hören wollen, die zu den Sehern sagen: Sehet nicht! und zu den Propheten: Erschauet uns nicht, was wahr ist; saget uns Schmeicheleien, erschaut uns Irrtümer!"

wenn wir die Zeiger einer gehenden Uhr zurückdrehen, wenn ein Kind seinen Kreisel im Laufe aufhält — ebenso überhaupt bei jeder Tätigkeit, durch die wir den einzelnen Dingen eben einen von uns gewollten Lauf geben; wir greifen also fortwährend in die „Naturgesetze" ein, sie uns dienstbar machend. Und Gott sollte das nicht dürfen? Da müßte er seine Macht seltsam beschränkt haben; er wäre der Natur gegenüber nicht einmal mehr so frei wie wir. Freilich wird er es nicht immer, nicht aus nichtigen Gründen tun, wohl aber, wenn wichtige Gründe, wie die Beglaubigung eines Propheten, es erheischen. Da wird man es auch mit einer höheren Gottesanschauung verträglich finden, wenn Gott durch einen Propheten eine Reihe von Menschen vor dem Tode durch Hunger oder Vergiftung bewahrt, was allerdings ganz anders klingt, als wenn man sagt, „daß er einmal giftige Gurken gesund gemacht" habe (vgl. 4 Kön. 4, 38). Überhaupt tut man immer gut, auch die bestimmtesten Aussagen der Kritik selbst nochmals unter die kritische Lupe zu nehmen. Seine Absichten hat Gott in seiner Vorsehung auch ganz sicher mit dieser Kritik; was für welche das sind, ist noch nicht recht klar. Um ihr nicht Unrecht zu tun, müssen wir zugleich festhalten, daß den Protestanten die hl. Schrift in allen Einzelheiten so sehr als Gottes „Wort", womöglich also der Glaube an wörtliche Inspiration so sehr aufgedrängt wird, daß dagegen das vernünftige Denken Front machen muß. Hier aber wird das Wunder als solches für unsinnig erklärt; Dorner nennt es nachher (S. 166) sogar einen störenden Eingriff Gottes in den Naturprozeß. Da berührt es doch ganz eigentümlich, wie ein und dieselben Leute zugleich für und gegen Gesetz und Gesetzmäßigkeit sind; nämlich dafür, wenn eine „Gesetzmäßigkeit im Diesseitigen" (87) behauptet wird, die wohl der Erkenntnis, aber keinem freien Willen offenzustehen hat, selbst dem des Schöpfers nicht; dagegen, wenn es sich um Bindung durch ein geistiges Gesetz oder Gesetzmäßigkeit für das Jenseitige handelt. Durch das „Dafür" tut man die Wunder, durch das „Dagegen" die übernatürliche Offenbarung ab.

3. Die bei weitem dornenvollste Aufgabe der „historischen Forschung" sucht Adolf Deißmann zu lösen, nämlich ihre Stellung zu „Evangelium und Urchristentum". Der leichte Ton Gunkels ist hier verlassen und macht einem ernsteren Platz, aller-

dings einem „wuchernden Phrasen- und Floskelwerk", um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen (S. 108),[1]) unter dem die Hauptsachen oft nur ganz kurz angedeutet, den nebensächlichsten Dingen aber um so breiterer Raum und wechselndere Bilder gewidmet werden. Sein Grundgedanke für die Aufgabe Jesu ist: „Gott kämpft mit der Theologie;" „die lebendig schaffende Gegenwart Gottes mit der erstarrten Vergangenheit des Gesetzes" (111). Nach diesem Grundgedanken wird das Bild Jesu konstruiert. Das hat allerdings seine große Schwierigkeit, denn „vor dem kaum hundertjährigen Wagnis historischer Arbeit liegen fast zweitausend Jahre religiös-kontemplativer, künstlerischer, dichterischer, liturgischer und dogmatischer Arbeit an der Gestalt Jesu. Paulus, Athanasius, der Sänger des Heliand, Anselm, Dürer, Luther, Paul Gerhardt, Bach — sie alle reden von Jesus Christus in der Sprache des Erlösten und Verpflichteten, des Bekenners, Künstlers und Gesetzgebers" (86 f.). Ihr Bild Jesu kann höchstens mit religiöser, nicht aber historischer Gewißheit festgehalten werden! „Der Historiker kann die Wahrheit des Bekenntnisses, daß Jesus [scil. der Auferstandene] lebt, mit historischen Mitteln ebensowenig erweisen, wie er sie bestreiten kann"; denn er hat nur den einen Weg zur Wahrheit, der „innerhalb der Gesetzmäßigkeit des Diesseitigen liegt". Innerhalb dieser Gesetzmäßigkeit gestaltet sich die „historische Charakteristik Jesu" nun folgendermaßen.

Eigentlich wissen wir so viel wie nichts von seinem Leben; nur in allgemeinen Umrissen können wir aus dem Niederschlag der Überlieferung in den ersten drei Evangelien ein Bild von ihm gewinnen. „Kaum daß sie einmal den Schleier lüftet, der über seiner im Kreise zahlreicher Geschwister verlebten Kindheit ausgebreitet ist" (83) — das also mußte der Historiker denn doch wenigstens feststellen! Aufgewachsen als Zimmermann, hatte er die Messiashoffnungen und den prophetischen Sinn der unteren resp. mittleren Stände in sich aufgenommen, während die höheren Stände der Gesetzlichkeit, „gegängelt von der Thora" huldigten. Die falsche Voraussetzung von der Gegnerschaft zwischen Gesetz und Propheten wird also auch hier verwandt, ja zur Grundlage für das Wichtigste im Leben Jesu gemacht. —

1) z. B.: „Mechanisch-buchstäbliche Rezepte für den Einzelfall sind die Worte Jesu überhaupt nicht, sondern Wegweiser für die Gesinnung, oft in bewußter, lächelnder Paradoxie der kasuistischen Zuspitzung" (S. 104).

Die Messiashoffnungen erwarteten den Elias und danach den Gesalbten des Herrn (80); als Elias erschien dem herangewachsenen Jesus Johannes der Täufer, von diesem ließ er sich in die Öffentlichkeit drängen (83). Nun wird seitenlang die Persönlichkeit Jesu rekonstruiert, aber immer nur wie ein Diamant, dessen Blitzen man von den verschiedensten Seiten betrachtet (85), nie im einzelnen seine Lehre oder gar seine Wunder. Mit Recht wird Mißfallen geäußert an jenem geisterhaften modern-protestantischen Jesusbild, das „ein echt männliches Empfinden weibisch, ein reines Frauenempfinden unmännlich anmutet" (85 f.); mit Recht wird ein männlich-heroischer Christus verlangt. Der ist nun zugleich groß und doch schlicht, eine Persönlichkeit voll starker Kontraste und doch keine innerlich zerrissene Natur; weltoffen und weltscheu; überlegener Menschenkenner und zugleich opferbereiter Menschenfreund; antik z. B. in seinen Anschauungen über Astronomie; semitisch und voll Liebe zur hergebrachten Religion, ohne den Willen, eine neue zu stiften; ein „Kraftzentrum der Frömmigkeit" (94), voll Liebe zum Gebet — wobei ganz seltsam hinzugefügt wird, er habe gewarnt vor jenem Bittgebet, das „als zwingender Zauber gedacht ist" (101), und das Gebet sei etwas so Ernstes, „daß jedes Zuviel vom Übel ist" (103). Der „zwingende Zauber" wird hier denn auch so sehr umgangen, daß von den Wundern Jesu überhaupt gar nichts zur Besprechung kommt, was in einer historischen Charakteristik doch mindestens auffallen muß.

Nun die zentrale Frage: Wie stand Jesus zu seinem Gott? Die Antwort ist so verworren, wie möglich. Jesus habe Gott in eigenartiger Weise „erlebt" als den Vater und den Herrn; als den Vater, sofern er die fürsorgende Treue und die vergebende Gnade ist; als den Herrn, der in Heiligkeit und Gerechtigkeit waltet, der allein Gute, ein Richter und Vernichter des Bösen. Jesus kennt die Sünde in ihren intimsten Regungen und feinsten Veräftelungen, aber ein eigentlicher Begriff derselben ist ihm fremd! Und nun kommt jener grandiose Sprung über die größten Schwierigkeiten hinweg, die die Menschheit von Anfang ihrer Existenz an aufgeregt und zum Nachdenken angeregt haben, die aber vollständig im Christentum, sowie es Christus und die von ihm gegründete Kirche gelehrt hat, gelöst waren; anstatt dieser Lösung folgende Behauptungen: „Daß der Sünder

sich bekehren kann, ist ihm ebenso sicher, wie die Gewißheit, daß der Sünder sich bekehren muß. Das Problem der Willensfreiheit ist ihm fremd; kein doktrinärer Zweifel nagt an seinem kraftvollen ethischen Optimismus." „Zu den armseligsten Theologenfündlein ist die Behauptung zu legen, Jesus habe die Sündenvergebung da, wo er sie verkündete, im Geheimen abhängig gemacht von seinem eigenen künftigen Tode" (104 ff.). Damit ist dem „Glauben allein" vollständig zu seinem Rechte verholfen, nunmehr aber auch ohne die Mittlerschaft Christi.

Und seine Messianität? Die ist nichts anderes, als das „Ichbewußtsein" Jesu, das Wissen um seine eigene, hervorragende Persönlichkeit, von der aus eine ganz neue Epoche in der Welt beginnen muß. Es gehört zu den ersten Grundsätzen des „historischen Prinzips", daß niemals Gott in besonderer, auf seinem freien Willen beruhender Weise in die Weltgeschichte eingreifen darf, wohl aber plötzliche Erleuchtungen „durch Geistesblitze höher beanlagter, vorgeschrittener Individuen" (23); an die Namen solcher Individuen, Moses, Konfuzius, Buddha, Sokrates etc. knüpfen sich die Epochen der Völker- und Weltgeschichte. In die Reihe dieser Individuen wird der Messias versetzt; er erhofft eine neue Periode der Welt, ein neues Reich; ein Reich, in dem er „den großen Ausgleich erwartet, der den Armen, Gedrückten, Verfolgten, Demütigen alles das bringt, was ihnen bis dahin vorenthalten war" (110); ein Reich, das er zwar zunächst nur für sein Volk erhoffte, das er dann aber für die ganze Menschheit ersah, als er die „unerwartet großartigen Erfahrungen von heidnischer Glaubenszuversicht" gemacht hatte. Doch mußte er durch sein Auftreten in persönlichen Konflikt mit den Machthabern kommen, die ja die Beschützer einer erstarrten Vergangenheit sind; er sah den Konflikt und dessen Ausgang auch voraus, ergab sich männlich darein, aber nicht bloß als Mann, sondern auch als (sit venia!) Schwärmer (112), indem er auf seine tatsächliche Wiederkunft hoffte. Seine Wiederkunftsgedanken haben sich buchstäblich nicht erfüllt, wohl aber in dem Triumph des Kreuzes, dem Beginn der neuen Epoche.

Es wird einem nicht leicht, so etwas auch nur nachzuschreiben. Dennoch möchten wir bitten, den Gedanken noch ein klein wenig „historisch" weiterzuspinnen. Deißmann sagt zwar,

der Messias habe den Konflikt nicht gesucht, der Konflikt habe sich ihm aufgedrängt (94). Aber da zeigt uns Harnack doch mit etwas höherem Blicke weiter: „Es folgte endlich der Einzug Jesu in Jerusalem vor allem Volk samt der Tempelreinigung; sie kamen der öffentlichen Erklärung gleich, daß er der Messias sei. Aber seine erste unzweideutige messianische Handlung war auch seine letzte — die Dornenkrone und das Kreuz folgten ihr".[1]) Das war ein uns dunkler Entschluß;[2]) aber damit hat er den Konflikt jedenfalls herausgefordert. Als er glaubte, mit seinem Ichbewußtsein dem Volke genügend imponiert zu haben, da hat er nicht zurückgescheut vor der Straßendemonstration — in der Tat, nichts anderes wird aus dem liberalen Zerrbild, als ein politischer Demagoge! —

Die Person Jesu war nicht mehr. Aber seine Gedanken wurden fortgesetzt, zunächst nur in einem der vielen „Sklaven- und Proletariervereine" (114), bald danach von einer kräftigen Persönlichkeit, Paulus von Tarsus, einem vielgereisten Handwerker, der auch geistig sich etwas gebildet hatte. Durch ein seltsames Erlebnis für das Christentum gewonnen, gibt er demselben das religiöse Fundament sowie die Grundzüge der Organisation und wird des neuen Kultes Prophet und Propagator. Die Ursprünge des Christuskultus hat er allerdings bei der Urgemeinde in Jerusalem gefunden, aber er entwickelt sie, Christus in den Mittelpunkt stellend und ihn mit aller nur möglichen Herrlichkeit umkleidend. Seine Lehre war allerdings ziemlich konfus; „gedankliche Befreiungen findet Paulus selten, die meisten Probleme hat er nicht gelöst, sondern beseitigt, indem er sie mit der ungestümen Kraft seiner prophetischen Selbstgewißheit niederwirft" (118); wodurch er gewirkt hat, ist dies, „daß er die christliche Frömmigkeit untrennbar verschweißt hat mit der Person des gegenwärtigen, lebendigen, erhöhten Meisters". Er ist ein tiefreligiöser Mensch, jedoch „nicht eine weltentrückte, blutleere Heiligengestalt" (122)! Die anderen Apostel, „die neben und nach ihm kommen" (126), sind eigentlich seine Schüler.

In der nunmehr folgenden literarhistorischen Betrachtung der Schriften des N. T., mit Ausnahme des gelehrten Hebräerbriefes „Volksliteratur", werden die synoptischen Evangelien

1) Wesen des Christentums, 45. bis 50. Tausend, S. 88. — 2) S. 66.

immerhin gewertet als ein „im großen und ganzen vorzügliches Quellenmaterial", das Johannesevangelium aber als das „paulinische Evangelium, der grandiose Reflex der paulinischen Christusfrömmigkeit" (130); in ihm erscheint Christus nicht mehr geschichtlich, als der menschlich uns nahestehende, sondern als „der Geist". Die Apostelgeschichte wird als zum Teil idealisierte Missionsgeschichte hingestellt, deren Verfasser in der „Wir"-Erzählung das Tagebuch eines Begleiters Pauli zur Verfügung hatte. Pauli Briefe spiegeln das Bild ihres Verfassers wieder, der erste Johannesbrief ist ein Traktätchen — damals würde man gesagt haben: „Diatribe" (131)! — Die Petrusbriefe stammen aus späterer Zeit und haben den Namen Petri nur vorgeschoben; die Apokalypse hat religiösen Wert in ihrem Gesamtgeiste, „einem mitten in der Trübsal triumphierenden Martyrertrotze" (133), und selbst der Jakobusbrief findet Beachtung, seitdem Bismarck dem Schriftchen gerechter geworden ist als Luther (135). So wird über alles gesprochen, geistreich, selbstbewußt, dominierend, nur nicht aus „theologischem Elend" (124) heraus. Der Artikel schließt mit einem langen Ausblick auf die sich nun bildende „Rechtskirche", die unter festgelegten Normen das Evangelium ersticken, das Erbe der heiligen Vorzeit zwar retten und schützen, aber den Konflikt „zwischen dem Reiche Gottes und der Theokratie" mit neuem Ernst in jedem neuen Zeitalter erleben wird.

4. In diesen Konflikt der Jahrhunderte will uns Dorner einführen; seine Aufgabe ist die Kritik des Dogmas. In seinem Artikel finden sich richtige und unrichtige Gedanken so durcheinandergemischt, daß man fast annehmen könnte, er habe selbst die Unmöglichkeit gefühlt, durch die Dornenhecke der modernen Skepsis zur Wahrheit zu gelangen. Es ist doch in der Tat eine furchtbare Aufgabe, einen wohlgepflegten, mit allen Mitteln der einschlägigen Wissenschaft, unter sorgfältigster Aufsicht angebauten Garten als nicht zu Recht bestehend anerkennen zu sollen, um dem Dornengestrüpp als der natürlichen Entwicklung den Vorzug zu geben. Das aber soll Dorner tun. Die Dogmen, die aus der Wissenschaft und der aufsichtsführenden Autorität hervorgegangen und durch die theologische Wissenschaft dann noch genauer fixiert sind durch eingehende Erklärung, die soll er als einen unberechtigten Zwang hinstellen, und allein die Phan-

tasie als religiöse Wahrheitsquelle übrig lassen. Allerdings zeigt sich hier auch die ganze Tragik, die im Berechigten jener Kritik liegt, jene Konsequenz, von der wir schon oben sprachen. Ihm ist von vornherein eine Autorität aufgedrängt, der er doch keine Geltung zusprechen kann, die Autorität „der Väter der Konkordienformel" (145), die doch erst dann ihre eigene Autorität zur Glaubensquelle machen konnten, nachdem sie die vor ihnen gültige verworfen hatten. Soll er nun trotzdem noch Autorität im Christentum anerkennen? Dann müßte es die von einer der beiden anderen großen Richtungen sein, der römisch-katholischen oder der griechischen Kirche. Er meint, auch erstere habe sich geändert, indem sie z. B. 1854 den Glauben an die unbefleckte Empfängnis zu einer neuen Heilsbedingung gemacht habe. Damit muß er jede Glaubens-*Entscheidung* als Glaubens-*Veränderung* ansehen, jede Bewegung *in* der Wahrheit als Bewegung der Wahrheit selbst, um Euckens Ausdruck (265) zu gebrauchen. — Dorner gibt sich daher keine klare Antwort auf seine Frage: „Welche Kirche hat Recht?", sondern gibt lieber allen dreien Recht, indem er sie als durch ihre Zeit und durch Völkertypen bedingte Erscheinungsformen des christlichen Prinzips ansieht, die für ihre Zeit zwar berechtigt waren, jedoch mit einer neuen Zeit auch einer neuen Erscheinungsform Platz machen müssen. Die griechische, mehr zur Spekulation geneigte Kirche habe die Gottesgemeinschaft mehr in der Erkenntnis, im Eintauchen des Verstandes in die Gottheit gesucht; die mehr praktisch gerichtete römische in der Übereinstimmung des Willens mit dem göttlichen, wobei sie es verstanden habe, sich als Bürgen für die Übereinstimmung hinzustellen, wenn man sich ihren Ordnungen unterwerfe; die protestantische habe sich dann wieder mehr unmittelbar mit Gott vereinigt durch Verkündigung der Heilsgewißheit; wenigstens wolle man diesen Gedanken jetzt durchführen, nachdem er nach dem ersten Aufflackern doch wieder auf Jahrhunderte ertötet gewesen sei. Bei dieser Anschauung ergibt sich dann die notwendige Konsequenz, daß eine frühere Zeit der späteren ihre Anschauungen nicht einfach aufoktroyieren dürfe, und das sei eben durch die bisherigen Dogmen geschehen.

Wie soll sich aber die jetzige Anschauung gestalten? Wenn die griechische Kirche darin Recht hatte, „daß das Christentum auf die Gotteserkenntnis dringt, und daß es mit der theoretischen

Skepsis sich nicht begnügen kann" (154), wenn „die römische Kirche die wesentliche Wahrheit vertritt, daß das christliche Prinzip den Willen bestimmen und in der Gemeinschaft des Gottesreiches sich realisieren soll" (157), wie wird die moderne Erscheinungsweise des christlichen Prinzips beides können, ohne wieder Autorität für sich zu fordern? Soll man ein Scheindogma aufstellen, indem man sagt, „daß nur für das Gefühl, den Willen, die Phantasie etwas Geltung haben soll, was in der Form eines Dogmas als Wahrheit ausgesprochen wird" (174)? Aber das Volk glaubt im Dogma Wahrheit zu haben und wird sich durch ein Scheindogma als getäuscht ansehen. Oder soll man zu einem undogmatischen Christentum sich bekennen? Aber da fehlt es an „klaren Zweckbegriffen"; Gefühl und Phantasie müssen sich notwendig der „Zucht eines klaren Denkens" unterwerfen (175). Oder soll man ein neues Dogma bilden?[1]) Dann wäre man ja wieder bei dem Anspruch angelangt, über die Wahrheit entscheiden zu können. Oder sollen für die Leiter der Kirche Grenzen fixiert werden, innerhalb deren sie sich bei der Verkündigung zu halten haben? Aber das ist heute schon gar nicht mehr möglich. „Nimmt man der Religion die Überzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes, so löst man sie in Illusion auf" (178). Also verkünde man als bindend nun bloß noch das christliche Prinzip: Du mußt mit deinem Gott in Gemeinschaft bleiben; wie jeder das dann nachher ausführen will, das überlasse man seinem Geschmack, seinem Sehnen, seinem Wissen. Der höchste Standpunkt wird derjenige der philosophischen Religion sein, da wird man das Ideal der Religion auch begrifflich zu erfassen suchen. Und an dieser Stelle merkt Dorner nicht — oder will es wenigstens nicht zugestehen, daß er doch wieder zur Autorität zurückkehrt, wobei er zu den Trägern derselben nur anstatt des Theologen den Philosophen macht. Das, was er S. 180 f. von der neuen Entwicklung fordert, ist im wirklich geschichtlichen Christentum der katholischen Kirche

1) Es erinnert das an den Vorschlag eines Engländers, ein Konzil vonseiten der europäischen Mächte zu berufen, auf dem festgestellt werden solle, was eigentlich „schriftgemäße Religion" (scriptural religion) sei und diese dann obligatorisch zu machen. Vgl. Ernst Ludwig v. Gerlach, Aufzeichnungen, Schwerin 1903; Bd. I, S. 376.

bereits längst gelöst. Er verhüllt sich das durch die Behauptung, als gäbe es in derselben eine zweifache Wahrheit, eine für die Priester und eine für das Volk. Das ist aber eine ganz falsche Auslegung der Begriffe fides implicita und explicita; denn letztere gilt für alle Dogmen, die man als solche kennen gelernt hat, erstere für die dem einzelnen noch nicht speziell bekannten Entscheidungen, mag der einzelne nun Priester sein oder Laie.

5. Inbezug auf die noch folgenden Kapitel können wir uns kurz fassen. Herrmann soll die Sittlichkeit von der Autorität frei machen, trotzdem er selbst gesteht: „Nur wer beides, die Unterwerfung und die Selbständigkeit, vereinigt denken kann, versteht die Sittlichkeit" (188). Eine solche Vereinigung kann er sich aber nicht denken bei den bisherigen Geboten, die die Sittlichkeit regeln sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er sich nicht vorstellen kann, daß man die Gebote nicht aus sklavischer Furcht, sondern aus Liebe zum Guten hält. Hätte er dieses Grundprinzip der Moral gekannt und seine Begriffe von Sittlichkeit, Recht und Natur nicht durch Kantsche Definitionen verdunkeln lassen, so würde er nie den Satz geschrieben haben, daß in der Lehre der katholischen Kirche „der Gedanke des Sittlichen überhaupt noch nicht erreicht ist" (185). Nicht glimpflicher geht er mit der protestantischen Orthodoxie um: „Die kirchliche Pflege der Religion enthält offenbar auch bei uns noch so viel Willkür und Gewaltsamkeit, daß sich bei vielen die Vorstellung festsetzen kann, die Religion sei überhaupt nichts weiter als eine ererbte oder angequälte Illusion" (197). Wer schließlich nach ihm echte Sittlichkeit haben wird, das hört man wohl zur Genüge aus dem Satze heraus: „Dieser Glaube [d. h. Vertrauen] an Gott ist aber unsicher und unklar bei allen Frommen, vor allem deshalb, weil grade in ihm sich das Schuldgefühl verschärft, das kein herzliches Vertrauen aufkommen läßt" (200).

Auch über Meyers „Christentum und Germanen" können wir hinweggehen. Er übt sich in der völkerpsychologischen Analyse des Christentums und kommt natürlich zu dem Schluß, daß erst mit Luther „die Verbindung zwischen deutsch-nationalem und christlichem Geist begonnen habe". Die Vollendung soll jetzt durch einen zweiten Reformator geschehen, der, „ein Erbe Luthers, das religiös-schöpferische Prinzip der Reformation klar und bestimmt in der Sprache des deutschen Gemütes und der wissen-

schaftlichen Vernunft für die moderne Welt aussprechen wird" (237). Als Arbeitsfeld wird demselben die Unterwerfung der Lehren der Trinität und der Christologie unter die Kritik vorgeschrieben.

Beachtenswert ist dann das Kapitel, in welchem Rein von „Religion und Schule" handelt. Der bisherige Religionsunterricht hat die Jugend „fest verankern wollen in den autoritativen Gewalten der Kirche und des Staates. Der Liberalismus darf seinem Geiste nach dies nicht tun" (300), er muß vielmehr für Ausbildung der „Persönlichkeit", der Freiheit und Selbständigkeit sorgen. Demgemäß will Rein weder die Konfessionsschule, noch die Simultanschule nach heutigen Begriffen, aber auch nicht den Religionsunterricht aus der Schule heraus haben, denn „irgend eine Weltanschauung muß in ihr herrschen", dem „abstrakten Moralunterricht" fehlen „Anschaulichkeit, Farbenreichtum, Frische" (292). Daher will er die „christliche Einheitsschule", in welcher „christlicher" Religionsunterricht auf historisch-nationaler Basis erteilt werden soll. Die kleineren Kinder empfangen religiöse Belehrungen unter der Form der deutschen Sagen und Märchen, von Jesus kann ihnen zu Hause die Mutter erzählen; die mittlere Stufe kann biblische Geschichten des Alten und Neuen Testamentes kennen lernen. Aber „die oberen Stufen, die in das Leben und in die Lehre Luthers und in die Entwicklung der religiösen Strömungen seit der Reformation eingeführt werden, sollen protestantischen Geist atmen. Wir wollen uns durch keine Rücksicht auf katholische Zöglinge die Kraft des Lutherschen Geistes abschwächen lassen. Das wäre ein trauriger Religionsunterricht". „Damit sagen wir nichts gegen den Katholizismus; er mag seine eigenen Wege wandeln."

6. Günstiger steht uns Katholiken Traub in seiner Abhandlung über „die gemeinschaftbildende Kraft der Religion" gegenüber. Hier arbeitet nicht mehr die reine Kritik, sondern neben ihr auch positive Gedanken. Erschien vorher die Religion rein als Privatsache, so wird hier anerkannt, daß doch erst in der Gemeinschaft die Religion ihre höchste Entwicklung findet: Festigung der Überzeugung, Beispiele hervorragender Persönlichkeiten, Erziehung zu sozialem Sinn, Respekt vor der Geschichte — da steht z. B. der schöne Satz: „Wo diese Ehrfurcht vor den geschichtlichen Tatsachen rege wird, ist der Boden für religiöses Ver-

ständnis geebnet" (319) — Kraft im Kampfe um die höchsten Güter: „nichts stärkt die Zuversicht mehr, als enge Gemeinschaft" (323). Je größer die Gemeinschaft, um so sicherer diese Früchte. „Die Gemeinschaft garantiert dem religiösen Leben Kraft, Dauer, Zucht, Zuversicht. Um deswillen kann die Religion nie auf die gemeinschaftliche Form verzichten, um so weniger, als sie nur in dieser Form in Berührung mit dem übrigen Leben bleibt, das gleichfalls in gemeinschaftlichen Formen verläuft." Das religiöse Leben aber „besteht in der Hingabe an ewige Kraft und ewige Güte und in der Aufgabe, im eigenen Innern und in der äußeren Umgebung Vollkommenheit anzustreben". „Uns kommt es darauf an, das Wort Leben so stark wie möglich zu betonen" (323 f.). Wie katholisch klingen alle diese Sätze! Auch die geforderte Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit würde er in der katholischen Kirche finden: „Frieden, Versöhnung, Erlösung, Leben, Seligkeit, Reinheit, Liebe, Güte" — das alles sucht sie ihren Gliedern in objektivster Weise unter steter Mitwirkung jedes einzelnen zu vermitteln. Bei ihren Kindern wird man wohl nicht solche Worte finden wie: „Von dieser Freude des religiösen Besitzens spürt man gar wenig. Die Religion ist zur Übung geworden, statt zum Kleinod, dessen das Herz froh wird" (338). Aber bei solchen Seufzern begreift man das Wort desselben Kapitels: „Wie frei müßte der Strom des Glaubens fluten, wenn er nicht in ein solches Bett gezwungen wäre" (331)! Wäre es denn nicht möglich, ihn ins rechte Bett wieder zurückzuleiten? Allerdings ist es nicht leicht, denn wo dem Himmelreich Gewalt angetan wird, da muß man auch Gewalt gebrauchen, es an sich zu reißen, ja, heutzutage auch schon, um es bloß kennen zu lernen. Das gilt ganz besonders für die Männer der „Wissenschaft".

## III.

Wenn wir im Vorhergehenden meistens nur einfach berichtet haben, ohne uns auf eigentliche, eingehendere Kritik einzulassen, so war das um so leichter, als die vorgebrachten Sätze ihre Kritik meistens schon in sich selbst tragen. Selbst die ganze Art der modernen Richtung tut das. Denn es ist doch auffallend, daß sich jemand zum Totengräber seiner eigenen Wissenschaft hergibt. Das ist aber bei den Theologie-Professoren dieser

Richtung der Fall, ebenso beim Superintendenten Meyer, der in Christus den gewaltigsten Kämpfer und größten Helden erblickt, weil er in Streit gelegen habe mit dem Priestertum (212). Von den nichttheologischen Professoren ist der Kampf jedenfalls wenig kollegial. Außerdem hat die ganze Richtung doch grade dasjenige sehr an sich, was sie so stark bekämpfen will, nämlich etwas ungemein Naives. Was soll es denn z. B. heißen, wenn man die Himmelfahrt Christi nicht gelten lassen will, weil sie mit der modernen Auffassung des Weltgebäudes nicht vereinbar sei (175)? Auf die Entfernung des Himmels kommt es doch wirklich nicht an. Und überall diese falschen Vorstellungen von der katholischen Kirche und Lehre, die kaum über den naivsten Konfirmandenstandpunkt hinausragen. Als Historiker müßte man denn doch das kennen, was bis jetzt nach Zeit und Raum, nach Energie und Erfolg als Hauptrepräsentation des Christentums anerkannt werden muß. Warum macht man es hier nicht so wie in den anderen Wissenschaften? Wenn z. B. die Botanik eine Pflanze beschreiben will, so untersucht sie dieselbe ganz genau in allen ihren einzelnen Teilen, begnügt sich aber keineswegs damit, ihr „Prinzip", ihren „Kern", ihr „Wesen" — etwa aus dem Samenkorn heraus — erkennen zu wollen.[1])

Wir würden aber selbst dieses Wenige nicht mehr zur Kritik hinzugefügt haben, wenn nicht schließlich in dem Buche selbst die Selbstzersetzung so tragisch hervorträte. Schon Traubs Untersuchungen über die Vorteile, ja Notwendigkeit der Kirche entsprachen nicht mehr dem zuversichtlich-individuellen Tone des Vor-

---

1) Eine eingehendere Widerlegung der Gesamtrichtung findet sich bei Willmann, a. a. O. S. 775 ff. Dort ist auch über ihren „deutschen" Charakter das Genügende gesagt. Ihre Ahnen sind der niederländische Jude Spinoza, der Engländer Locke und der Franzose Rousseau, erst dann kommen Kant, Hegel usw. Dagegen ist bemerkenswert, daß selbst Goethe, der an und für sich mit dieser Richtung sympathisiert, dennoch herbe Verurteilungen für sie hat, speziell im „Faust". z. B.:

Das „historische Prinzip": Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Moderne Religion: Gefühl ist alles! Name ist Schall und Rauch.

Ein Leitstern für die moderne Kritik: Mir wird bei meinem kritischen Bestreben
Doch oft um Kopf und Busen bang.

hergegangenen, und im letzten Kapitel kommt gar Wobbermin in einer nochmaligen Untersuchung über „das Wesen des Christentums“ zu Aufstellungen, die teilweise an sich, teilweise in ihren Folgerungen zu einer wohl nicht gewollten, aber um so interessanteren Kritik der Kritik werden. Es sind der Hauptsache nach folgende.

1. Er konstatiert: „Ohne jede Offenbarung würde die Religion objektiv nicht möglich sein ... Ohne jedes Heilsverlangen würde die Religion subjektiv nicht möglich sein. So bezeichnen der Offenbarungsgedanke und der Heilsgedanke die Grundmomente des religiösen Lebens“ (344). — Woher stammen denn nun beide? Werden sie realisiert, und wie? Auf diese Fragen verlangt der Menschengeist wie mit der Macht eines Naturgesetzes Antwort, klare, strikte, begriffliche Antwort; und diese Antwort zu geben, hat das Christentum bisher als seine Aufgabe betrachtet. Mit dem bloßen, selbstverständlichen Grundgedanken der Gemeinschaft mit Gott hat die Menschheit sich noch nie begnügt; sie will mehr davon wissen, und sie will darin Wahrheit haben. Es würde der Güte und Weisheit des Schöpfers und Vaters wenig entsprechen, wenn er nicht für Antwort gesorgt hätte.

2. Wenn man denn nun einmal jenen Unterschied zwischen der Religion Jesu und der des Paulus konstruiert; wenn man alsdann die synoptischen Evangelien als Quelle für die Religion Jesu, das Johannesevangelium als paulinisches bezeichnet, dann muß man das Wesen der christlichen Religion nicht mehr aus den drei ersten Evangelien eruieren wollen, wie Harnack usw. tun, sondern aus dem Johannesevangelium! Denn hierin ist das Christentum gezeichnet, wie es in die Welt eintrat und die Welt erobert hat, das wirkliche, historische Christentum. — Das andere könnte man ja höchstens als ein „Jesustum“ bezeichnen, das aber so wenig Kraft gehabt haben würde, daß es schon seinen eigenen Jüngern dem Paulustum weichen mußte. — Der Quellenwert, um etwas über die Geschichte Jesu erzählen zu können, ist ja wohl bei den Synoptikern größer, aber das vierte Evangelium hat größeren Zeugniswert, um zu erforschen, wer Christus war oder als was ihn das Christentum aufgefaßt hat (353 f.).

3. Demgemäß ist über die Bedeutung der Person Christi

festzustellen, daß „man in ihm, — in seiner persönlichen Lebensführung, in seiner Liebesgesinnung und ethischen Willensrichtung — das Wesen der Gottheit geoffenbart sah" (358). Leider wagt Wobbermin infolge des Mangels an trinitarischen Vorkenntnissen es nicht, die Folgerung klar so zu ziehen, wie das Johannesevangelium sie nahelegt; er fürchtete, durch einen Christuskult zum Polytheismus zu kommen. Von da an tritt die ganze Tragik seines Nachdenkens zutage. Er bleibt an dem Worte „Logos" hangen und meint nun, in Christo sei „der ewige Weltgedanke und die ewige, die Welt durchwaltende Vernunft Gottes" (362), nämlich seine „umfassendste Liebesgesinnung" und sein „unbedingtester Heiligkeitswille" (360) typisch vorgeführt, in ganz einziger Weise zum Durchbruch gelangt. Aber woher war denn in ihm der Logos, wie konnte er sich als Sohn Gottes bezeichnen? Die Erklärung dafür wird vollständig monistisch, ebenso die Erklärung für das — nur geistige — Leben nach dem Tode.

4. Seltsam ist dieser Monismus Wobbermins. Er wehrt sich gegen den kraß materialistischen Pantheismus, ebenso verwirft er die Weltseele, aber einen „feineren" Monismus glaubt er selbst im Christentume vorfinden zu können: „in ihrer Weise ist ja auch die christliche Gott-Welt-Anschauung monistisch" (375). Wie er sich das denkt, läßt sich kurz folgendermaßen angeben: Gott hat sich materialisiert, um neues Leben zu erzeugen, angefangen von dem des Infusionstierchens bis zur Erzeugung geistig-sittlichen Lebens. Was zu letzterem gelangt, läßt er in persönlich-geistige Verbindung mit sich treten; es streift die materielle Seite — die nur Mittel zum Zweck war — vollständig ab und ist dann auf ewig mit Gott verbunden. Dann ist Gott wirklich „der Vater Jesu Christi, der zugleich der Vater aller Christen, ja der Vater aller Menschen ist" (378); er ist „alles in allem". Es ist also eine Art emanatistischer Pantheismus; nur läßt Gott zuerst die niedrigste Form der Materie aus sich hervorgehen, damit sich von da aus eine Entwicklung bis zur höchsten Lebensform annehmen lasse.

5. W. sieht ein, daß diese seine Idee nicht exakt wissenschaftlich zu beweisen ist; aber da erklärt er mit anerkennenswertem Mute, daß denn eben doch keine Gesamt-Weltanschauung exakt-wissenschaftlich erwiesen werden kann; „jede ist auf ein ‚Glauben' angewiesen" (379). Speziell von dem Historiker will er sich nicht

allzuweit dreinreden lassen: „in den Problemen über die Religion hat die rein geschichtliche Forschung nie die letzte, endgültige Entscheidung“ (384). Ein solches Urteil hätte man nach all den historischen Versuchen kaum noch erwartet. Selbst das „historische Prinzip“ läßt er nicht voll und ganz gelten, da er seine eigene Form der Religion für die absolut unübertreffliche, für die höchste Vollendung der religiösen Anlage der Menschen hält. — Wir können sie nur für einen von den vielen trivialen Versuchen ansehen, Christentum und Entwicklungs-Monismus, schließlich Glauben und Unglauben miteinander zu vereinigen. Die trinitarische Zeugungskraft Gottes wird geleugnet, um ihm die materiell-irdische zu vindizieren, ebenso die Menschwerdung Gottes, um ihn Materie werden zu lassen; Christo wird die Würde als Sohn Gottes geraubt, um sie allen Menschen zuzuschreiben u. s. f. Im Wesen des Christentums liegt nun einmal ein Dualismus, der den Meister nicht zu seinem Werke werden läßt, den Künstler nicht zu seinem Instrumente; für jede Art des Monismus ist das Christentum eben viel zu vernünftig.

Für das eine darf man Wobbermin noch dankbar sein, dafür, daß er gezeigt hat, wie das historische Prinzip schließlich wieder zu dem zurückführt, woher es entstanden war. Mag da auch der Unterschied bleiben, daß bei Hegel, der es erfand, Gott in die Materie herabgezogen wurde, um seiner Geistigkeit nachher desto klarer bewußt zu werden, während es hier geschieht, weil man ihm die Zeugungskraft der belebten Materie zuwenden möchte — beide Male ist es der für unser Denken trivialste Monismus. Und nur unter dessen Flügeln ist es möglich, Gott als Gesetzgeber und Richter zu leugnen, Kirche, Dogmen, Gebote usw. von sich zu weisen, die Wunder für unmöglich oder störend zu erklären, für die Geschichte, die doch aus freien Taten hervorgeht, Gesetzmäßigkeit zu verlangen und einzig der Entwicklungstheorie Wissenschaftlichkeit zuzusprechen.

# XXIII.

## Die katholische Kirche

beleuchtet durch Lehrbücher der Geschichte an höheren Lehranstalten.

(Schluß.)

---

### III.

### Die Reformation.

„Was bis dahin von päpstlicher Seite in Sachen der Kirche geschehen war, reichte nicht hin, die Gebrechen zu heben, nach deren Abstellung die Wohlgesinnten aller Stände seit langem sich sehnten." (Dittmar 163.) „Die Mißbräuche, welche in die christliche Kirche eingedrungen waren, hatten schon seit lange das Bedürfnis einer Reformation derselben hervorgerufen. Aber das Verlangen nach einer solchen war auch durch die großen Kirchenversammlungen zu Konstanz und Basel nicht befriedigt worden." (Andrä — And. Sev. 86.)

Nun werden diese „Mißbräuche" und „Gebrechen" geschildert — grau in grau. Zunächst muß der päpstliche Hof herhalten. „Weniger denn je waren die Päpste nur geistliche Oberherren." „Dies Benehmen der Päpste erzeugte gegen Rom großen Haß unter den Völkern, besonders den Deutschen. Denn vornehmlich bei ihnen wurden die schmählichen Kunstgriffe geübt, durch welche einzelne Päpste schon seit der großen Kirchenspaltung Geld zu häufen gewußt hatten." (Müller 69.) „Es eröffnete sich in dem Ausschreiben eines sog. Ablasses der Kurie ein ergiebiges Mittel, bedeutende Summen zu erlangen. Diese Ablässe wurden von einzelnen Päpsten auch zu Zwecken verwendet, die anstößig erscheinen mußten, so, wenn Johann XXIII. einen Ablaß zum Zwecke eines Krieges gegen den König von Neapel ausschrieb, oder die Ablaßprediger betrieben ihn in einer Weise, daß er zu einem gemeinen Handelsgeschäfte wurde d. h. sie unterließen es, das Volk darüber aufzuklären, daß mit der Erlegung einer bestimmten Summe noch nichts gewonnen sei, sondern daß dazu eine innerliche Besserung gehöre . . . Man wollte in der Politik der Kurie dieselbe Herrschsucht und Gewinn-

sucht erblicken, mit der schon das alte Rom zu Armins Zeiten Deutschland auszubeuten und zu unterwerfen gestrebt." (Stoekel 214.)

Dann werden die schlechten Päpste geschildert: Alexander VI., Julius II., Leo X. „ein Mann von großer Weltbildung, aber ungeistlichem Sinne". (Dittmar.) „Der mehr an die Götter Griechenlands als an Christus glaubte."

Wie das Haupt, so die Glieder. „Groß war das in der damaligen Kirche eingerissene Sittenverderbnis". (Dittmar.) „Der tief gesunkene Klerus." „Das ganze Volk nahm an dem anstößigen Leben, dem sich Welt- und Ordensgeistliche ergaben, Ärgernis. Dieser Sittenverfall im hohen wie im niederen Klerus wird durch eine Menge von Schriften . . . bezeugt." „Die Satiriker geißeln den Hochmut, die Habsucht und Sittenlosigkeit, wodurch damals Kleriker und Mönche ihren Stand verachtet und verhaßt machten." (Stoekel 212.)

„Unerhört war die Unwissenheit der meisten Geistlichen." (Dittmar 163.) War ja doch „das Geistesleben des Mittelalters durch Einrichtungen, wie die Inquisition, zu dogmatischer Gebundenheit verurteilt, gegen die sich schon seit den Kreuzzügen ein immer steigender Widerspruch erhoben hatte". (Stoekel 202 u. 210.)

„Arg vernachlässigt war die Kenntnis der hl. Schrift." (Dittmar 103.) „Seitdem einmal der Vorwurf erhoben worden war, die Kirche habe nicht nur in ihre Verfassung, sondern auch in ihre Lehre eine Menge unbiblischer Zutaten aufgenommen . . . Innocenz III. das Lesen der Bibel in der Landessprache verboten hatte, wuchs das Verlangen in der Bibel zu forschen . . . Das Verlangen des Laienstandes, Einblick in die älteste und ehrwürdigste Glaubensquelle zu erhalten, schien um so berechtigter, je tiefer der Verfall der wissenschaftlichen Bildung und Tätigkeit unter dem Klerus geworden." (Stoekel 211 f.)

„Arg vernachlässigt war die Führung des Predigt- und Seelsorgeramtes." „Die Amtsführung, insbesondere das Geschäft der Volksbildung und der Seelsorge lag vorzüglich in den Händen der vom Papst begünstigten und meist selbst in Wirklichkeit versunkenen Bettelmönche." „Die meisten Kirchenämter waren von Unberufenen und Untauglichen besetzt." (Dittmar 164.)

„Entsetzlich war der Aberglaube des Volkes." „Der im Volke herrschende Aberglaube trat am grellsten in den schauder-

haften Hexenprozessen ans Licht, bei denen Unwissenheit, Unsittlichkeit und Grausamkeit sich gegenseitig überboten." (Dittmar 164.)

All diese Übelstände werden von vielen gefühlt und man sucht sie abzustellen. „Allein die Kirche suchte solcher Reformbewegungen . . . durch Anwendnng der Exkommunikation und des Interdiktes, durch Glaubenskriege und Glaubensgerichte Herr zu werden, was ihr im ganzen auch gelang. Allein gerade die Verfügung über so furchtbare weltliche Machtmittel und der bedeutende weltliche Besitz, dessen sie sich erfreute, besonders aber die immer üppigere Lebensführung, der sich der Klerus des ausgehenden Mittelalters hingab . .'. reizte die Opposition immer aufs neue." (Stoekel 211.)

Da trat als Reformator Luther auf und „brachte die lange niedergehaltene Opposition gegen das Papsttum endlich zum Durchbruch". „Den Anstoß dazu gab der Ablaßhandel des Dominikanermönchs Johann Tezel, dessen Vorleben nicht geeignet war, das abfällige Urteil jener Zeit über Mönche und Kleriker zu widerlegen. Er war zu Innsbruck wegen Ehebruchs schon einmal zum Tode verurteilt und nur auf fürstliche Verwendung hin begnadigt worden." (Stoekel 225.) „Aus der Einsicht in die großen Mißbräuche der römischen Kirche, wie sie sich teils in Lehrsätzen, teils in äußeren Erscheinungen zeigten, ging die Reformation hervor. Der Versuch, eine solche durch die allgemeinen Konzilien zu bewerkstelligen, war mißlungen. So nahm denn das in seinen religiösen Anschauungen tief verletzte deutsche Volk die Reformation selbst in die Hand, und sein Führer war Luther, an dessen Namen sich die reformatorische Bewegung in Deutschland vorzugsweise knüpft." (Wilh. Müller 187.)

„Im Vordergrunde der geschichtlichen Entwickelung steht doch Deutschland durch die Reformation. Die Tat geistiger Befreiung ist von Deutschland ausgegangen für die ganze Welt." (Dav. Müller.)

Jetzt aber zum „Ablaßhandel"!

„Unter Ablaß verstand man ursprünglich die Erlassung von Strafen, welche die Kirche auf grobe Sünden gelegt hatte. Allein das unwissende Volk glaubte vielfach, sich Erlaß der Sünden für Geld erkaufen zu können. Daher zahlten die Leute gern Geld an Ablaßverkäufer, die ins Land kamen und waren dann wegen ihrer Sünden beruhigt. So zog damals Tetzel in Sachsen umher

und bot Ablaßzettel zum Verkaufe aus. Da ward Luther tief entrüstet über dieses Treiben." (And. Groth 74.) Nun spricht der ganze Chorus vom „Ablaßhandel" des „schamlosen" Ablaßkrämers ꝛc. (Andrä. — Wilh. Müller 188 — Eckertz 111.)

Dav. Müller (69) liebt stärkere Farben. „Wieder war es der schändliche Mißbrauch des Ablaßhandels, der alle ernster denkenden Christen empörte. Geistliche und Mönche trieben mit solchem Ablaß ein einträgliches Geschäft für die päpstliche Kasse, und brachten so ihren Stand, der schon lange vom Volke wegen roher Sinnlichkeit verachtet, von den Gelehrten wegen Unwissenheit verspottet ward, noch mehr in Verruf." Auch Dittmar spricht von „Ordensgeistlichen, die in den deutschen Ländern umherzogen und gegen bestimmte Geldtaxen gewissermaßen Vergebung der Sünden verkauften. Einer dieser Ablaßverkäufer verfuhr dabei auf eine so unverantwortliche Art . . ." (164.)

„Als nun Tezel 1517 in die Nähe von Wittenberg kam, und Luther auch von seinen Beichtkindern erfuhr, in welcher Art der Ablaß betrieben wurde, und erkannte, daß die Kommissäre überhaupt mehr auf Geld als auf Besserung der Massen bedacht waren, empörte sich sein sittliches Gefühl hierüber und er veröffentlichte die 95 Thesen." (Stoekel 217.) „Luther fühlte sich in seinem Berufe gedrungen, das Wort zu erheben gegen den Ablaßhandel, wie er in nächster Nähe gerade in recht frecher Gestalt durch Tetzel getrieben wurde." (Dav. Müller.)

Damit beginnt die Reformation ihren Siegeslauf. Sie hat sich auf „friedliche" Weise ausgebreitet, Völker und Fürsten „jubelten" ihr zu aus Liebe zur Wahrheit und Freiheit. Nur blutige Gewalt hat sie zu hemmen gesucht.

Zu Speier (1529) setzte Ferdinand„ den Beschluß durch, daß das Wormser Edikt da, wo es bisher gehalten worden sei, auch ferner in Kraft bleibe . . . . Gegen diesen Beschluß, durch welchen der Reformation Stillstand geboten werden sollte, protestierte die evangelische Minderheit". (Wilh. Müller 191.) Zu Augsburg — „da Karl im Interesse der Einheit des Reiches darauf drang, daß die Evangelischen wieder zur kathol. Kirche zurückkehren sollten, während dieselben von den abgeschafften römischen Mißbräuchen nichts mehr wissen wollten, so fiel der Reichstagsabschied für sie sehr ungünstig aus, und unter Erteilung einer fünfmonatlichen Frist wurde von ihnen die Rück-

kehr zur kathol. Kirche gefordert. Nun schlossen die meisten protest. Stände, nachdem sie schon 1526 das Torgauer Bündnis beschlossen hatten, zur Verteidigung ihres Glaubens nnd ihrer Rechte den Schmalkaldischen Bund." (Wilh. Müller 191.)

„Die Reformation breitete sich in Deutschland immer weiter aus . . . Daher hielt es Karl für zeitgemäß, einen nochmaligen Versuch zur Ausgleichung zu machen. Aber die Religionsgespräche blieben ohne Erfolg. Karl war erbittert und dachte an gewaltsame Unterwerfung . . . . schloß einen Vertrag mit Papst Paul III., der ihm bedeutende Hilfsgelder versprach, und suchte in Deutschland Bundesgenossen zu bekommen . . . . Den Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes fielen endlich die bedeutenden Rüstungen Karls auf. Als sie nach der Ursache derselben fragten, erhielten sie eine ausweichende, aber für sie doch hinlänglich deutliche Antwort." (W. Müller 196.) „Karl . . . beschloß von jetzt an gegen die Protestanten Gewalt zu gebrauchen. Er unterhandelte in der Stille ein Bündnis mit dem Papst, der ihm Mannschaft und Geld versprach. . . . Die Protestanten ahnten bis zum letzten Augenblick nichts von des Kaisers Kriegsplänen . . ." (Dittmar 182). „Der Kaiser schloß zur Unterdrückung der Ketzer ein Bündnis mit dem Papste, der sich verpflichtete, ihn mit Geld und Truppen zu unterstützen." (Dav. Müller.) „Karl schloß einen Subsidienvertrag mit dem Papst, wonach der letztere ihn mit Truppen und Geld zur Unterdrückung des Protestantismus unterstützte. Allein Karl suchte das religiöse Ziel des Krieges möglichst geheim zu halten . . ." (Stoekel 231.)

Sehr ehrlich war Karl V. in diesem Kriege nach unsern Lehrbüchern nicht. „Philipp von Hessen nahm die Vermittlung des neuen Kurfürsten von Sachsen . . . und des Kurfürsten von Brandenburg an, die sich dafür verbürgten, daß ihn Karl nicht gefangen halten würde. Darauf kam der Landgraf nach Halle und leistete fußfällig vor dem Kaiser Abbitte. Allein dieser ließ ihn nach dem Mahle durch den Herzog von Alba verhaften und nach Mecheln in den Niederlanden abführen, wo er in jeder Weise hart behandelt wurde." So Stoekel im Text S. 233 — in einer Anmerkung sagt er noch: „Die kaiserlichen Räte sollen nachträglich in der Urkunde, welche dem Landgrafen Sicherheit zusagte, die Worte „nicht in einiger (= irgend einer) Gefängnis" in „nicht in ewiger Gefängnis" geändert haben, eine Fälschung,

die nach damaliger Sprech- und Schreibweise leicht möglich war . . .“ Wilhelm Müller meint 197: „Da sie auf Grund mündlicher Versicherung, ein freies, sicheres, ehrliches, ungefährliches Geleit“ ihm verbürgen zu können glaubten, so nahm Philipp die kaiserlichen Bedingungen an und tat in Halle vor dem Kaiser fußfällig Abbitte. Er erhielt zwar Verzeihung, aber gleich darauf wurde er von dem Herzog von Alba zum Gefangenen gemacht. Vergebens protestierten Moritz und Joachim; die Getäuschten verließen voll Erbitterung das kaiserliche Hoflager.“

„Bis zur Mitte des Jahrhunderts war die Reformation in fortwährendem Vorschreiten begriffen durch ganz Europa. Seit dem Konzil von Trient aber raffte sich die alte Kirche unter der Führung glaubenseifriger Päpste zu geharnischtem Widerstande gegen dieselbe zusammen. Die alte Einrichtung der Inquisition ward erneuert und Tausende starben in Italien, Spanien und Portugal als Anhänger der Irrlehren den Tod durch Henkershand. Vor allem tätig aber zeigte sich der Jesuitenorden.“ (D. Müller.)

Ist denn diesen Verfassern von „Lehrbüchern der Geschichte“ wirklich gänzlich unbekannt, durch welche Gewalttätigkeiten und Grausamkeiten der Protestantismus in England, in den skandinavischen Reichen, in Norddeutschland eingeführt und dem Volke durch Staatsgewalt aufgezwungen wurde? Ist denn nicht einmal die protestantische Literatur imstande, diese Gelehrten von einem so rabiaten Standpunkt abzubringen? Der protestantische Theologieprofessor Bang in Christiania schreibt z. B.: „Das Volk in seiner Gesamtheit war mit der reformatorischen Bewegung unbekannt und stand ihr fremd gegenüber. Unter den dänischen Edelleuten und unter dem eingeborenen Adel zählte die neue Lehre wohl manche Anhänger, deren Interesse für die Reformation jedoch eigentümlicher Art war . . . es war nur die Begierlichkeit nach den Gütern der Kirche, es war bloß Eigennutz und Habsucht, was diese Menschen zu Reformatoren machte . . . Es war nur die Macht, der das Volk wich, wenn es sich in die neue Ordnung der Dinge fand.“

Wie da, so ward das Volk fast überall mit Gewalt zur Annahme der Neuerung gezwungen. Aber diese Gewalt scheinen unsre Lehrbücher nicht zu kennen; und wo man sie gar nicht ignorieren kann, haben sie kein Wort des Tadels. Doch halt!

daß wir gerecht bleiben! Wilh. Müller macht einmal eine Ausnahme. „Daß Calvin den spanischen Arzt Servet, welcher, der Reformation zugeneigt, in Genf Schutz gegen Verfolgungen suchte, jedoch in der Lehre von der Dreieinigkeit und in anderem von Calvin abwich, ins Gefängnis überlieferte und so dessen Verbrennung herbeiführte, und daß Melanchthon diese Verurteilung billigte, ist ein betrübendes Zeichen unevangelischer Härte." (S. 193.)

Wenn man diese Bücher liest, so verteidigen die Protestanten in Deutschland wie in Frankreich, in der Schweiz wie in England, überall nur ihr gutes Recht gegen die gewaltsamen Übergriffe der Katholiken. Sehen wir die Sache etwas näher an.

In der Schweiz reformiert Zwingli. „Der alte Gottesdienst wurde in Zürich abgeschafft und die neue Kirchenverfassung gegründet . . . Bilder, Kreuze, Kerzen, Altäre und Orgeln wurden aus der Kirche entfernt, Klöster und Cölibat aufgehoben, und das Abendmahl nach Art der urchristlichen Liebesmahle, als Zeichen der Erinnerung an das Leiden Christi, eingerichtet." (Wilh. M. 192.) „Inzwischen brach ein blutiger Kampf in der Schweiz aus. Gegen die reformierten Kantone, besonders gegen Zürich und Bern mit ihren religiös-politischen Neuerungen, erhoben sich die katholischen Fünforte . . . welche . . . nicht dulden wollten, daß die von den Eidgenossen gemeinschaftlich verwalteten Vogteien durch Zürich und Bern reformiert würden. Sie verbannten und verbrannten reformierte Prediger und schlossen mit König Ferdinand ein Bündnis . . ." (Wilh. M. 192.) „Während Zwingli neben der kirchlichen auch eine politische Umgestaltung der Eidgenossenschaft anstrebte, griffen die katholisch gebliebenen Urkantone um den Vierwaldstätter See zu den Waffen, fielen in das Züricher Gebiet ein und vernichteten eine kleine Schar des Züricher Banners bei Kappel, wobei auch Zwingli den Tod fand." (Stoekel 221.)

Dasselbe Unrecht erleidet die Reformation in Spanien und den Niederlanden. „Philipp II. betrachtete sich als das Haupt der katholischen Fürsten in Europa und suchte deshalb . . . den Protestantismus überall, wohin seine Macht reichte, selbst durch die schändlichsten Mittel zu unterdrücken. Durch die Schrecken der Inquisition, durch die zahlreichen Autodafés setzte er seinen Willen in Spanien durch und versuchte es auch in den

Niederlanden. Hier hatte in den nördlichen Provinzen die Reformation bereits Eingang gefunden . . . Auf seine (Egmonts) Vorstellungen, die Strafgesetze gegen die Ketzer zu mildern, erwiderte Philipp, er wolle lieber tausendmal sterben, als die geringste Veränderung in der Religion dulden . . . Als Bettler verspottet, stifteten die Edelleute den Bund der Geusen mit dem Wahlspruch: „Treu bis zum Bettelsack." Die religiöse Aufregung, durch die fortwährenden Ketzerstrafen gesteigert, veranlaßte einen Bildersturm, welcher von Margaretha durch militärische Maßregeln unterdrückt wurde. Statt die Gemüter durch Milde zu versöhnen, schickte Philipp den grausamen Herzog von Alba . . . . Alba konnte weder das Vordringen Oraniens und seiner Landtruppen, noch die Fortschritte der Meergeusen aufhalten und nahm seine Entlassung, nachdem er in 6 Jahren 18000 Ketzer und Aufständische hatte hinrichten lassen." (Wilh. M. 202.)

Philipp ließ in Spanien die Scheiterhaufen auflodern „auf denen alle, die nur ein leiser Verdacht der Ketzerei oder sonst freier Gesinnung traf, unter Hohn und Spott, oft zur Verherrlichung der Hoffeste, verbrannt wurden". (Dittmar) — „Die Inquisition wurde neu eingerichtet, zunächst gegen die Juden; Isabellas Beichtvater Thomas de Torquemada Großinquisitor (autos da fé, Glaubensschauspiele, Ketzerverbrennungen). (Herbst III, 23.) „Die grausame Verfolgung unter Philipp II. verwüstete das Land; die Inquisition unterdrückte das geistige Leben." (And. Sev. 95.) „Philipps Regierung brachte Spanien kein Glück. Wer nicht zur kath. Kirche gehörte, wurde im Lande nicht geduldet. So blieb dieses zwar einig im Glauben, aber verlor eine Menge der fleißigsten und tüchtigsten Bürger." (And. Gr. 81.) Schon früher wars dem armen Spanien schlecht ergangen. „1500 kam es zu einem blutigen Glaubenskriege gegen die unterworfenen Mauren, besonders angefacht durch den Kardinal und Primas der spanischen Kirche Ximenes." (Herbst III, 24.)

„Verschärfte Strenge gegen die Protestanten, die Verkündigung der tridentinischen Dekrete und die Besorgnis vor der Einführung der spanischen Inquisition veranlaßten den Kompromiß von Breda." (Herbst III, 28.) „König Philipp veranlaßte durch despotischen Druck den Abfall der durch Handel und Gewerbfleiß blühenden Niederlande von der spanischen Monarchie. Er verletzte die alten Rechte des Volkes und suchte durch Ver-

mehrung der Bistümer und Einführung der Inquisition die Reformation, welche in das Land eingedrungen war, zu unterdrücken." (And. Sev. 94.) „Um die Reformation auszurotten, ergriff Philipp die schärfsten Maßregeln. Er setzte geistliche Richter ein, die über jede Abweichung von der kath. Lehre strenges Gericht halten sollten." (And. Gr. 81.) „Bald darauf rückte der Herzog Alba mit einem spanischen Heere ein, und übte durch Verhaftungen, Blutgerüst und Scheiterhaufen eine unerhörte Schreckensherrschaft." (And. Sev. 94.)

Stoekel (244 f.) trägt womöglich noch grellere Farben auf. In den Niederlanden „stieg die Unzufriedenheit, je mehr Opfer die Ketzergerichte forderten, die Philipp zur Unterdrückung der Reformation eingesetzt hatte". Dazu macht St. die Anmerkung: „nach einer Berechnung im venezianischen Archiv wurden in den Niederlanden allein bis 1562 bei 36000 Protestanten (Männer und Frauen) wegen des Glaubens hingerichtet".

In Frankreich „waren schon seit 1518, meistens durch Luthers Schriften angeregt, in einzelnen Kreisen reformatorische Bewegungen entstanden, aber erst durch die einflußreiche Wirksamkeit Calvins hatte die Reformation daselbst eine weitere Verbreitung gefunden". „Hier hing der Sieg oder die Niederlage der Reformation hauptsächlich von dem Willen des Hofes ab, von der Stellung, welche das Königtum zu ihr einnahm. In ihrer unumschränkten Gewalt über das ganze Reich besaßen diese Könige Mittel genug, um den Protestantismus entweder zur herrschenden Konfession zu machen oder zu einer ruchlosen Sekte herabzudrücken. Die Mehrzahl derselben versuchte das letztere und scheute nicht zurück, auch wenn der Weg hierzu durch Ströme von Blut führte." (Wilh. Müller 215.)

„Als 1562 eine Anzahl Protestanten, die zu Vassy sich in einer Scheune zum Gottesdienste versammelt hatten, von dem Gefolge des Herzogs Franz von Guise ermordet wurde, brach der offene Krieg zwischen den beiden Religionsparteien aus." (Stoekel 267.) „Das Blutbad zu Vassy, das die Leute des Herzogs von Guise anrichteten, gab das Zeichen zu den schrecklichsten Religionskriegen, in welchen Rom und Spanien die Katholiken, England die Hugenotten unterstützte." (W. Müller 215, Herbst 60.) „Die Guisen machten von ihrer Stellung an der Spitze der Regierung einen so gewalttätigen Gebrauch zur Ausrottung der

Reformierten ... Der Kardinal von Guise errichtete ein eigenes Inquisitionstribunal, um durch dasselbe auch Glieder des Adels und des Parlaments wegen ihres Glaubens aufspüren und verurteilen zu lassen." (Dittmar.) So entstanden 2 Religionskriege. Aber „der Papst, der spanische Hof und die Guisen trieben hierauf zum dritten Krieg, der halb Europa erschütterte". (Dittmar.) „In Frankreich hatten die Söhne Heinrichs II. ... sowie die streng katholische Familie Guise, eine Reihe von Bürgerkriegen entzündet, um die zahlreichen und mächtigen Hugenotten zu unterdrücken. Ja zuletzt hatten sie zu einem Massenmorde in der Bartholomäusnacht ihre verbrecherische Zuflucht genommen" (Dav. Müller): „ein schändliches Gemetzel. Der greise Coligny fiel zuerst, viele Tausende folgten ihm, teils in Paris, teils in den andern Städten. Viele Franzosen wanderten aus .... Heinrich von Navarra rettete sein Leben nur durch den Übertritt zum Katholizismus, welchen er jedoch, sobald er in Sicherheit war, wieder aufgab". (Wilh. Müller 2167, Dittmar 193.)

„In Rom verkündigten die Kanonen der Engelsburg die laute Freude über die Vertilgung der Ketzer durch die Bluthochzeit; ebenso triumphierte man in Madrid darüber." (Dittmar 193.)

„Da stieß der Dominikanermönch Jakob Clement ihn, den letzten Valois meuchlings nieder." „Da fiel er (Heinrich IV.) durch die Mörderhand des fanatischen Barfüßermönchs Ravaillac." (Wilh. Müller 216.)

In England „wurde Heinrich VIII. aus einem Verteidiger der päpstlichen Kirche, als welcher er den Titel „Beschützer des Glaubens" erhielt, ein Reformator Englands, oder vielmehr derjenige, welcher, freilich mit roher Faust und sinnlichem Herzen, den Grund zur Reformation legte". Heinrich wünschte Scheidung von seiner Gattin. „Aber Papst Clemens VII. weigerte sich, aus Rücksicht auf den Kaiser, der ihn mit offenem Kriege und mit Entfesselung der deutschen Reformation bedrohte, die Scheidung auszusprechen." (W. Müller 230.) Darum gab Heinrich seinem Land die Reformation „blieb aber dem inneren Geiste der Reformation fremd. Umsomehr ward England später, als es auch den Geist der Reformation erfaßte, deren Schutz und Hort". (Dav. Müller.)

Vorerst ist dazu noch wenig Aussicht, denn „1553 wurde

Maria, eine eifrige Katholikin, als Königin gekrönt. Sie setzte alles daran, um das Werk ihres Bruders auszurotten und das abtrünnige England wieder in den Schoß der päpstlichen Kirche zurückzuführen. Blutige Verfolgungen begannen gegen alle Andersgläubigen; überall rauchten die Scheiterhaufen, war das Beil des Henkers in Tätigkeit. Zum Glück für England starb sie bald und kinderlos". (Wilh. Müller 230.) „Maria setzte durch ein neugewähltes Parlament die Zurückführung der ganzen katholischen Kirchenordnung und Wiederaufnahme der Ketzergesetze durch, deren grausame Anwendung allenthalben im Lande blutige Verfolgungen gegen die Protestanten hervorrief. Gerade die bedeutendsten Männer der Nation fielen als Opfer; selbst der allgemein verehrte Erzbischof Cranmer mußte den Feuertod erleiden." (Dittmar.) „Maria verfolgte die Protestanten grausam." Damit begnügt sich And. Sev. (93), ebenso, eine Nüance freilich kräftiger, Herbst III, 47.

Auf diesem dunklen Untergrund nimmt sich Elisabeth recht schön aus. Sie verfolgte ja auch die Katholiken: das läßt sich nun mal nicht leugnen. „Aber diese traten mit katholischen Mächten des Auslandes in Verbindung und zettelten Verschwörungen an." (Dittmar.) Taten das vielleicht protestantische Untertanen katholischer Fürsten nicht auch? Ja — aber —! „Der Suprematseid wurde hergestellt, doch mit milder Behandlung der katholischen Rekusanten . . . Erst allmählich wurde die Königin durch die Anfechtung ihres Thronrechtes in entschieden protestantische Richtung gedrängt." (Herbst 98.) Und nun kam nach England auch „der Geist der Reformation". „Die Stütze des Protestantismus durch ganz Europa war damals Elisabeth." (Dav. Müller.) „Unter Elisabeths Regierung hatte England eine ruhmvolle Zeit, sie war eine kräftige, kluge und tätige Herrscherin." (And. Gr. 82.)

Besonders „kräftig" zeigt sich Elisabeth gegen Maria Stuart „die in England Schutz gesucht und doch der Königin nach Krone und Leben gestanden". (Dav. Müller.) „Maria war eine unbesonnene Frau . . . Elisabeth setzte sie gefangen, weil sie fürchtete, die schottische Königin könne ihr gefährlich werden, denn die Katholiken in England haßten die evangelische Elisabeth und waren der kath. Maria zugetan." (And. Gr. 83 — And. Sev. 93.) „Wiederholte Attentate gegen Elisabeths Leben und Regierung

(zuletzt des Babington), im Einvernehmen mit Maria, führten zu deren Prozeß und Hinrichtung." (Herbst III, 49.) Andrä weiß dazu bloß, daß Maria „der Teilnahme an mehreren Verschwörungen gegen Elisabeth beschuldigt ward". „Als mehrere Verschwörungen entdeckt wurden, welche Marias Befreiung, die Wiederherstellung der katholischen Kirche und die Entthronung, ja die Ermordung Elisabeths bezweckten, unterschrieb Elisabeth, auf Andrängen ihrer Räte und des Parlaments, das Todesurteil. Ein Schrei der Entrüstung ging bei der Nachricht hiervon durch das katholische Europa. Der Papst erklärte Elisabeth für vogelfrei." (Wilh. Müller 231, Stoekel 277.) „Als hierauf Papst Pius V. über Elisabeth den Bann aussprach (weil sie Maria ins Gefängnis gesetzt) unternahmen die englischen Katholiken unter dem Herzog von Norfolk . . . einen neuen Versuch zum Umsturz der Regierung und zur Vereinigung beider Reiche unter einem Haupte . . . Mehr und mehr erkannte sonach Elisabeth in Maria ihre gefährlichste Gegnerin." (Dittmar 201.)

So hat die Reformation, trotz allen Kampfes ihren Zug durch die Welt gehalten. „Ein Strom reichen Segens ergoß sich von der Reformation auf alle Völker." „Selbst diejenigen Völker, die damals im katholischen Glauben geblieben sind, haben an der wissenschaftlichen und politischen Freiheit, die von der Reformation ausging und getragen wurde, teilgenommen, ja sie haben sogar teils im Kampfe gegen dieselbe, teils im Wetteifer mit ihr auch an religiöser Tiefe gewonnen." (Dav. Müller 68.)

„Am 4. Dez. 1563 wurde das Tridentiner Konzil geschlossen. Seine Beschlüsse, die vom Papst Pius IV. bestätigt wurden, bilden noch jetzt das Grundgesetz der katholischen Kirche. Sämtlichen Glaubensartikeln wurde der Charakter unumstößlicher Wahrheit und Richtigkeit beigelegt, ihre Auslegung ausschließlich dem päpstlichen Stuhle vorbehalten und über jede andere Auslegung und Lehre das Anathema (Verdammung) ausgesprochen, wodurch einerseits die Kluft zwischen Protestanten und Katholiken unausfüllbar, andererseits innerhalb der katholischen Kirche selbst jede freie Forschung unmöglich gemacht wurde." (Wilh. Müller 193.)

Aber die Reformation hat die Wissenschaft frei gemacht. „Die Wissenschaften waren im Mittelalter vorzugsweise Eigentum der Geistlichen, die Kenntnis des Altertums, namentlich der

griechischen Bildung, eine mangelhafte." (Andrä 160.) „Die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts wieder auflebenden Wissenschaften nahmen im 16. Jahrhundert einen erhöhten Aufschwung. Besonders erhielten sie eine kräftige Förderung durch die Reformation." (Andrä 181.)

„Dem größten Geiste des Jahrhunderts, Dr. Martin Luther, der dem gesamten deutschen Leben neue Bahnen wies, hat auch das deutsche Schrifttum viel zu verdanken . . . Auf eine hohe Stufe der Schönheit und Kraft hob er die eigentlich erst von ihm geschaffene deutsche Schriftsprache in seiner Bibelübersetzung, die als Ganzes und trotz einzelner Mängel noch heute unerreicht dasteht. Von allen deutschen Büchern hat diese Übersetzung unsre Sprache am meisten beeinflußt." (Wychgram 34.) „1534 war die Bibel vollständig übersetzt, ein Meisterstück deutscher Sprache." (Wilh. Müller 193.)

„In eigentlich poetischer Hinsicht hat Luther das große Verdienst, Schöpfer des deutschen Kirchenlieds zu sein. Er kann nicht nur als Schöpfer, sondern zugleich als größter Meister dieser Gattung gelten. Der deutsche Gesang war ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal des katholischen und protestantischen Gottesdienstes. Luther selbst gab 1524 das erste deutsche Gesangbuch heraus." (Wychgram 35.) „Auch von katholischen Dichtern haben wir schöne geistliche Lieder . . . am reichsten jedoch floß der Quell religiöser Dichtung bei den Protestanten, die unter dem Druck und der Not des Krieges und der Verfolgung in herrlichen Liedern Trost fanden." (Wychgram 36.)

Im übrigen hat die Reformation neben der Hebung der Wissenschaft auch eine allgemeine Besserung der Sitten zur Folge. „Doch machte sich nach der Sittenwilderung des 15. Jahrh. in dem Reformationszeitalter wieder eine Wendung zum Besseren bemerklich." (And. Sev. 105.) „Die heilsame Wiederbelebung des deutschen Familiengeistes, die die Reformationszeit gebracht hatte." (And. Sev. 137.)

Diese Zitate mögen genügen zum Beweise, daß die Reformation als Quelle allen Segens hingestellt wird. Selbst protestantische Historiker urteilen ganz anders. „Es ist nicht die Rede davon, daß irgend eine geistliche Erweckung von den neuen evangelischen Predigern ausgeht; die meisten derselben glaubten ganz sicher ihre Aufgabe gelöst zu haben, wenn sie den lutherischen

Gottesdienst gemäß die Kirchenardonanzen in Gang gebracht und das kath. Wesen unterdrückt hatten ... Und wie die ersten lutherischen Prediger in religiöser und sittlicher Hinsicht auf einer ziemlich tiefen Stufe standen, so war das auch ungefähr mit ihrer geistigen Bildung der Fall".

Das nannte man „Reformation" und „reines Evangelium". (Baumgartner, Nordische Fahrten II, 245.)

## IV.

## Der dreißigjährige Krieg.

„Der dreißigjährige Krieg, der gewöhnlich für einen Religionskrieg gehalten wird, war kein Streit um Kirchentümer, sondern um Fürstentümer und Königreiche." So der Protestant Menzel in Einheit mit seinen Glaubensgenossen Leo und Barthold.

Anders unsere Lehrbücher. „Überall sah man den Protestantismus von den kath. Fürsten verfolgt. Der Erzbischof und Kurfürst Gebhard von Köln wurde seines Amtes entsetzt, weil er die Gräfin Mansfeld heiratete und im Kölner Gebiet die Reformation durchführte; Kaiser Rudolf verbot den protestantischen Gottesdienst im Erzherzogtum Österreich; sein Vetter Ferdinand, der von den Jesuiten erzogene und ganz geleitete Herzog von Steiermark, Kärnten und Krain ließ dem Protestanten dieser Länder keine andere Wahl, als katholisch zu werden oder auszuwandern, und rottete den Protestantismus dort vollständig aus; Herzog Maximilian von Baiern nahm die evangelische Reichsstadt Donauwörth, die wegen Störung einer katholischen Prozession in die Acht erklärt worden war, in Besitz und führte dort den katholischen Gottesdienst wieder ein." (Wilh. Müller 205.) „Gegen Ende des 16. Jahrhunderts machte sich die Gegenreformation auch in Deutschland fühlbar. Hier war es besonders das Herzogtum Baiern, welches sich zum Mittelpunkt aller protestantenfeindlichen Bestrebungen machte. Schon 1541 hatte Herzog Wilhelm IV. als der erste weltliche Fürst in Deutschland die Jesuiten in sein Land gerufen. Zehn Jahre darauf zogen sie in Österreich ein. Baiern, Österreich und gelegentlich auch Spanien wirkten nun unter dem Einflusse des Jesuitenordens zusammen, um dem Protestantismus in Deutschland nach Möglichkeit Abbruch zu tun." „1598 übernahm der Herzog Max. I. von

Baiern die Regierung dieses Landes und räumte mit den Resten des Protestantismus daselbst unerbittlich auf . . . ebenso sein Jugendfreund Herzog Ferdinand, der mit Maximilian gleichzeitig auf der Universität Ingolstadt von Jesuiten erzogen worden war." (Stoekel 247 f. — Wilh. Müller 206.)

„Um fernere Schmälerungen ihres Glaubensgebietes in Deutschland zu verhindern, schlossen mehrere protest. Reichsstände 1608 die Union zur Sicherung des protestantischen Besitzstandes im Reich." (Stoekel 248 — Wilh. Müller 205.)

„Der Anstoß zu dem großen Religionskampf, auf den nun die ganze Lage Deutschlands hindrängte, kam von Böhmen." (Stoekel 248.) Dort „bewirkten die Beeinträchtigungen der Protestanten einen Aufstand". (Andrä.) „Die protestantischen Städte klagten als über eine Verletzung des Majestätsbriefes. Da sie aber von Matthias nichts als harte Abweisung davontrugen, so berief Graf Thurn die Unzufriedenen . . ." (Dav. Müller.) „Den Protestanten war sogar von Kaiser Rudolf II. in einem Majestätsbrief freie Religionsübung zugesichert worden. Trotzdem wurden sie von den kaiserlichen Statthaltern häufig bedrückt. Als ihnen auf obrigkeitlichen Befehl eine neuerbaute Kirche niedergerissen, eine andere geschlossen wurde, kam es zum Aufstand." (And. Gr. 86 — Eckertz 125 — And. Sev. 97 — Stoekel 241.) „Am 6. Juni stand Thurn mit seinem Heere vor den Toren Wiens. Auch hier regten sich die gedrückten Protestanten, ihre Abgeordneten setzten Ferdinand in der Hofburg sehr heftig zu, und kaum entging er persönlicher Gefahr." (Wilh. Müller 206.) „Am 28. August wurde Ferdinand II. zum deutschen Kaiser gewählt; aber die Stände von Böhmen, Mähren und Schlesien erklärten ihn als „Erbfeind des evangelischen Glaubens und als Sklaven Spaniens und der Jesuiten" des Thrones für verlustig und wählten den reformierten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, das Haupt der Union zu ihrem König." (Wilh. Müller 206.) Damit beginnt der Krieg.

Allein diese Darstellung ist falsch. Der Abfall der böhmischen Feudalherrn war längst geplant; sie wollten „nur nicht den Anfang machen, sondern warten bis man sie beißen täte". Die Vorgänge in Klostergrab und Braunau gaben den Vorwand, sich „gebissen" zu erklären. Die Religion war nur Marke. Außerdem war das Bauen jener Kirchen gegen den Majestäts-

brief; und wenn auch nicht, mit welchem Rechte entrüsten sich die Protestanten, daß ihnen von ihrem rechtsmäßigen Standesherrn das angetan wurde, was die protestantischen Stände den kath. Untertanen im ganzen Reich von Anfang an getan haben?

„Dem Siege folgte eine strenge Vergeltung und blutige Gegenreformation in Böhmen. Die böhmischen Kronländer verloren ihre Selbständigkeit." (Herbst III, 37.) Ferdinand „hielt ein strenges Strafgericht: 27 der Vornehmsten wurden hingerichtet, vielen Hunderten ihre Güter geraubt, alle protest. Geistlichen fortgejagt, die Jesuiten wieder eingeführt und durch jedes, auch das schändlichste Mittel der Protestantismus ausgerottet und alles wieder katholisch gemacht. Über 30000 Familien mußten das Land verlassen, weil sie ihrem Glauben treu bleiben wollten." (Wilh. Müller 206 f. — Stoekel 250.) „Zu einem Bluturteil war der Kaiser anfangs nicht geneigt, aber auf die Vorstellungen seines Beichtvaters, des Jesuiten Lemmermann, ließ er von den 78 gefangenen Anhängern Friedrichs 27 der Vornehmsten am 21. Juni 1621 vor dem Rathause zu Prag hinrichten." „Die anderen büßten mit Gefängnis, und von den eingezogenen Gütern aller wurden die wieder zurückgeführten Jesuiten entschädigt. Späterhin 1626 wurden alle Protestanten, die nicht zur kath. Kirche zurückkehrten, unter Entziehung des größten Teiles ihrer Habe, aus dem Lande vertrieben." (Dittmar, And. Gr. 86.)

Die Wahrheit findet man leicht bei Weiß: Weltgeschichte. Übrigens waren die Böhmen Rebellen, politische Revolutionäre, weiter nichts. Warum hat Ferdinand Unrecht, wenn er das ius reformandi ausübt und warum haben protestantische Fürsten nicht Unrecht, wenn sie dasselbe Recht in noch schmählicherer Weise handhaben?

„Tilly nahm die Pfalz aufs härteste mit, erstürmte Mannheim und Heidelberg, die berühmte Heidelberger Bibliothek wurde auf Maximilians Befehl nach Rom gebracht, der Protestantismus sollte auch in der Kurpfalz ausgerottet werden." (Wilh. Müller 207.) „Gleichzeitig wurde die Pfalz mit Gewalt katholisiert, dabei die Heidelberger Bibliothek beraubt." (Herbst III, 37, And. Sev. 97.)

Aber warum, so fragen wir, wird die Heerführung von Tilly und Wallenstein so scharf getadelt? „Erst durch diese

zügellosen und gewaltigen Heere nahm der unheilvolle Krieg seinen furchtbaren verwüstenden Charakter an." Tillys Soldaten „brachten eine furchtbare Verheerung über das bisher von der Kriegsfackel verschonte Land". (Dav. Müller.) „Um dieses Edikt durchzuführen, mußten Tillys und Wallensteins Heere unter den Waffen bleiben, und diese erlaubten sich gegen Fürsten und Völker die schändlichsten Anmaßungen und Bedrückungen." (Wilh. Müller 208.)

„Nach dem Fall Magdeburgs brach der gefürchtete Tilly in Sachsen ein." (And. Gr. 89.) Weshalb wird aber in diesen Fällen die Manneszucht so scharf getadelt, wenn selbst über Mansfeld oder einen Christian von Braunschweig kein Wort des Tadels zu finden ist? Warum wird die Manneszucht bei Gustav Adolf sogar gerühmt? „Das Volk begrüßte den König, der sich durch Frömmigkeit und durch die strenge Manneszucht seiner Krieger sehr vorteilhaft vor einem Tilly und Wallenstein auszeichnete, als Retter und Befreier." (Wilh. Müller 209.) „In Gustav Adolfs Heer herrschte treffliche Manneszucht." (A. Gr. 89.) „Das ganze protestantische Deutschland öffnete dem Sieger um so freudiger die Arme, je mehr die menschenfreundliche Mäßigung Gustav Adolfs, so wie die damals noch gute Manneszucht seiner Soldaten gegen die Härte der feindlichen Anführer und gegen die Zügellosigkeit ihrer Heere abstach." (Dittmar 228.) Kennen denn diese Bücher den Brief Gustav Adolfs vom Juli 1631 nicht? Darin schrieb der König, „daß wir einzig vom Raube, zu Schaden und Verderben aller unsrer Nachbarn den Krieg führen mußten, was bis auf diese Stunde kontinuiert". „Die Reiter leben bloß von unordentlichem und ungebührlichem Plündern."

Warum kam es zum dänischen Krieg? „Die Pläne des Kaisers und der Liga zur Ausbreitung der katholischen Kirche in Norddeutschland mit dem Ziele der Zurückgewinnung protestantisch gewordener Stiftslande veranlaßte den dänischen Krieg." (Herbst III, 38.) Der Kaiser siegte 1629.

„Seinen vollständigen Sieg benutzte der Kaiser zu den strengsten Maßregeln gegen die Protestanten . . ." (And. Sev. 98.) „Die gewaltsame kirchlich-politische Umgestaltung Norddeutschlands wurde durch Wallenstein fortgesetzt." (Herbst III, 39.) Ferdinand „erließ unter dem Beifall der Jesuiten, des päpstlichen

Gesandten und der Liga das Restitutionsedikt." (Stoekel 252.) „Damit wäre die Einheit und der Zusammenhang des Protestantismus zerrissen und der erste Schritt zur Vernichtung desselben überhaupt getan gewesen." (Dav. Müller 92.) „Während sich schon da und dort die Jesuiten in den Besitz der Kirchengüter setzten und sich verlauten ließen, daß man selbst den Religionsfrieden nicht mehr anerkennen werde, schien der Protestantismus in Deutschland völlig unterlegen zu sein." (Dittmar u. Stoek. 253.) — Wallenstein will das Edikt nicht durchführen. „Er ließ dem Kurfürsten von Sachsen melden, daß er sich zur Durchführung des Restitutionsediktes nie brauchen lassen werde und wenig darnach frage, was P. Lamormain S. J. und andere seines gleichen für Opiniones hätten" (Stoekel 253). Das und noch andres machte Wallenstein am Wiener Hofe verdächtig. „Hier bildete sich um den Beichtvater des Kaisers und den spanischen Gesandten eine Wallenstein feindliche Partei. Den Jesuiten schien er schon wegen seiner religiösen Gleichgültigkeit bedenklich — er nahm Katholiken und Protestanten in seine Dienste, indem er lediglich auf die Befähigung des Mannes sah . . Diese spanisch-jesuitische Partei gewann das Vertrauen des Kaisers . . ." (Stoekel 257.)

Dem so bedrohten Protestantismus erstand ein Retter in Gustav Adolf. „Sein frommes und mannhaftes Herz wurde auch durch die Gefahr bewegt, welcher der Protestantismus in dem Mutterlande der Reformation ausgesetzt war." (Dav. Müller.) „Die Gefährdung des deutschen und schon auch des nordischen Protestantismus" (Herbst 40) trieb Gustav Adolf und er kam auch „meist darum, daß die unterdrückten Glaubensgenossen von dem päpstlichen Joche befreit werden". (Andrä — And. Sev. 99.) „Erst nach dem Siege bei Breitenfeld reiften Gustav Adolfs mutmaßliche politische Ziele . . . schwerlich auch der Gedanke an ein protestantisches Kaisertum." (Herbst 41.)

Wer hat Magdeburg zerstört? „Gustav Adolf konnte die Zerstörung Magdeburgs durch Tilly nicht mehr hindern." (Andrä — And. Sev. 99.) „Inzwischen erfolgte die Eroberung, der Brand und die Plünderung Magdeburgs durch Tillys Heer." (Herbst III, 41.) „20. Mai 1631 wurde das von dem schwedischen Oberst Falkenberg mit geringer Mannschaft verteidigte Magdeburg von Tilly und seinem General Pappenheim erstürmt und

unter den schrecklichsten Greueln nach dreitägiger Plünderung in einen Aschenhaufen verwandelt." (Wilh. Müller 209.) „Die Stadt fiel durch Überfall in der Feinde Hände, ward bis auf den Dom und wenige Straßen niedergebrannt, unter furchtbaren Greueln zerstört und ausgemordet. Ein Schauer durchzitterte die ganze evangelische Welt." (Dav. Müller.) „Die Stadt wurde von Tilly erobert. Ihr Schicksal war furchtbar. Als die wilden Kriegsscharen im Sturm eindrangen, erfolgte ein Blutbad, wie es keine deutsche Stadt in ihren Mauern gesehen hatte. Kein Alter, kein Geschlecht fand Schonung. Was der Wut des Schwertes entging, raffte das Feuer dahin, denn inmitten des Mordgewühles wirbelten aller Orten Flammen empor . . ." (And. Gr. 89.)

Also wieder ein vollständiges Ignorieren selbst der Resultate protestantischer Forscher: Menzel, Wittich, Heising ꝛc. . . .!

Alles nimmt ein Ende — auch der dreißigjährige Krieg. „Dieser Krieg löste das alte Reich auf. Seine Zeit war vorüber, aber ungebrochen war die durch die Reformation verjüngte Lebenskraft des deutschen Volkes." (Dav. Müller 97.) Der westphälische Friede beschloß die unselige Zeit. „Die den Protestanten eingeräumten Vorteile erkannte der Papst nicht an, sondern erklärte in einer eignen Bulle den westphälischen Frieden für nichtig; doch durfte diese Bulle in Deutschland nie und nirgends veröffentlicht werden." (Dittmar 234. — Stoekel 261.)

„Die evangel. Religion hatte nun die gesetzliche Anerkennung ihres Bestehens." Aber die bösen Katholiken wollen das nicht dulden.

In Frankreich war zwar die Bedeutung der Hugenotten „für die materielle und wissenschaftliche Kultur des Landes sehr erheblich" (Herbst III, 59), aber das vermochten nicht alle Könige einzusehen. Heinrich IV. scheint es begriffen zu haben, denn er erließ das Edikt von Nantes. „Aber so glücklich auch Frankreich unter einem solchen König war, so gab es dennoch Menschen, die ihn haßten. Heinrichs duldsamer Sinn gegen die Hugenotten war manchen Eiferern für den alten Glauben ein Greuel und darum muß er sterben." (Andr. Gr. 85 f.)

Es kam Ludwig XIV. „Auch in religiösen Dingen wollte er keinen Andersdenkenden dulden und suchte daher die Hugenotten durch Verführung und durch Gewalt (Dragonaden) zur katholischen Kirche zurückzubringen. Endlich erfolgte die Aufhebung des Edikts von Nantes und das gänzliche Verbot des

kalvinischen Gottesdienstes, worauf gegen eine halbe Million gewerbfleißiger Calvinisten ihr Vaterland verließ . . . Die fortwährenden Verfolgungen riefen zuletzt den Aufstand in den Cevennen hervor, wo die Abkömmlinge der alten Waldenser mit Todesverachtung gegen die königlichen Truppen fochten. Viele Tausende fielen; was noch übrig war, blieb lange Zeit ohne öffentlichen Gottesdienst, fast aller bürgerlichen Rechte beraubt." (Wilh. Müller 217.) Noch schrecklicher schildert das Stoekel 288. „Ludwig verfolgte die Protestanten auf das grausamste" begnügt sich Andrä zu sagen; detaillierter schildert Herbst (71): „Im Anfang seiner Regierung mild gegen die Reformierten, änderte Ludwig seit 1675 infolge der Vorstellungen des Klerus sein Verfahren. Zunächst wurde der Übertritt zum Protestantismus verboten; dann die Reformierten aus den öffentlichen Ämtern gedrängt; viele Kirchen geschlossen oder zerstört; die Auswanderung verboten." (vgl. And. Gr. 99.) Wie kam Ludwig zu diesen Verfolgungen? Dittmar (255) weiß die Antwort. „Zur Verfolgung der Protestanten wurde der bereits alternde König durch seine mit ihm allmählich von Leichtsinn und Sittenlosigkeit zu heuchlerischer Frömmigkeit übergegangene Umgebung gebracht. Namentlich waren es sein Beichtvater Père la Chaise, die Frau von Maintenon (mit der er eine morganatische Ehe eingegangen war) und der Kriegsminister Louvois, die ihm die Vernichtung der Hugenotten als ein Verdienst bei Gott darstellten. Daher fing er an, diese zu verfolgen."

In England gehts den armen Protestanten nicht besser. „Jacob II. 1685—1688 verlor . . . durch die entschiedene Begünstigung des Katholizismus und der Katholiken . . . bald alle Zuneigung." (Stoek. 282) „Jacobs II. Versuche, seiner Kirche im Lande Eingang zu verschaffen . . . die Aufnahme von Katholiken in das Heer . . . weckten allgemeine Opposition." (Herbst 56.) „Jacob II. trat offen zur kathol. Kirche über und suchte sie in England wieder zur Herrschaft zu bringen. Daher kam es zur Revolution." (And. Sev. 114.) „Jacob II. stellte immer mehr Katholiken an, nahm seinen Beichtvater, den Jesuitenpater Petre, in den Geheimenrat auf, ließ einen päpstlichen Nuntius öffentlich auftreten, mehrere kath. Kirchen in London einrichten, sogar die Jesuiten eine Schule dort eröffnen." (Wilh. Müller 235.)

„So lange man hoffen durfte, daß der Stuartsche Stamm mit Jacob, der keine männlichen Nachkommen hatte, ausſterbe, fügte man ſich mit einiger Geduld in die verhaßte Regierung. Als aber die Geburt eines Prinzen dieſe Hoffnung vereitelt . . .“ (Wilh. Müller 235, ganz ſo auch Herbſt 56.) Nun riefen die Engländer Wilhelm III. von Oranien zu Hilfe gegen ihren König. „Wilhelm von Oranien war bereit, der Einladung der bedeutendſten Männer Englands zu folgen . . . An dem Hauptmaſt ſeines Schiffes waren die engliſchen Farben angebracht mit der Inſchrift: „Die proteſtantiſche Religion und die Freiheit von England.“ (Wilh. Müller 235.) „Der große Kurfürſt wollte mitwirken, daß vom Throne Englands die Stuarts geſtürzt wurden, deren letzter Jacob II., ein offener Katholik durch Verfolgung der Proteſtanten und der Verfaſſung ſich und ſein Haus verhaßt gemacht hatte.“ „Friedr. Wilh. erkannte in Wilh. III. den Schützer des Proteſtantismus in einem der wichtigſten Länder Europas . . . Darum unterſtützte er dieſe zweite engliſche Revolution.“ (Dav. Müller 106.) „So war durch dieſe neue Revolution die engliſche Freiheit gerettet.“ (Wilh. Müller 235.) „So vollzog Wilhelm in ſeiner Perſon eine Union der proteſtantiſchen Seemächte der Niederlande und Großbritaniens, die ſchon Cromwell angeſtrebt hatte — zum überwiegenden Vorteil des letzteren Staates.“ (Herbſt 56.)

Eine nette Moral ſpricht übrigens aus dieſen Sätzen!

Auch in Öſterreich und Ungarn werden die Proteſtanten ſchmählich behandelt, „da die Habsburger ſeit Rudolf II. mit Ungarn ebenſo verfuhren, wie mit ihren anderen Erblanden, die Proteſtanten unterdrückten“, ja „durch Unterdrückung der Proteſtanten unaufhörliche innere Unruhen hervorriefen“. (Dav. Müller.) „Die evangeliſche Kirche wurde von der katholiſchen Obrigkeit vielfach bedrückt und in ihrem Umfange eingeſchränkt . . . in Ungarn wurde durch lang fortgeſetzten Druck ihre Zahl um mehr als die Hälfte vermindert, in den andren öſterreichiſchen Erbländern der evangeliſche Gottesdienſt völlig aufgehoben.“ (Andrä 211 — And. Sev. 134.) „Gleichzeitig mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes ſind die Verſuche Leopolds I. auch in Ungarn den Proteſtantismus wieder auszurotten.“ (Stoek. 289.) „In Salzburg vertrieb der Erzbiſchof Graf Firmian 1731 die Evangeliſchen von Haus und Hof.“ (Andr. 211.)

Aber dieſen intoleranten Katholiken gegenüber ſtehen doch allezeit tolerante Leute. „Nach Preußen zog Friedr. Wilhelm I.

die um ihrer protestantischen Religion willen vertriebenen Salzburger; in den Marken und in Berlin siedelte er andere um des Glaubens willen Vertriebene an!" (Dav. Müller 114.)

Auch in unserm Jahrhundert noch ist die Hierarchie dem deutschen Volke, besonders dem protestantischen Preußen, feindlich gesinnt. „Freilich geriet Pius IX. durch sein Bestreben, die Macht der katholischen Kirche zu erhöhen und auszubreiten, in mancherlei Zwist und Kampf mit mehreren Staatsregierungen. Auch Deutschland wurde von dem Streite der beiden Gewalten ergriffen, und aus der vielfachen Berührung der kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten erwuchs namentlich in Preußen der sogenannte Kulturkampf." (And. Sev. 195.) Pius promulgierte das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes. „Da aus diesem Dogma praktische Folgerungen auf alle Staatsverhältnisse gezogen werden können, so haben sich daraus bereits jetzt gefahrdrohende Konflikte zwischen der angestrebten mittelalterlichen Oberherrlichkeit des Papstes und den weltlichen Staatsgewalten (namentlich in Preußen) entwickelt, die neuerdings in dem Kampf der Bischöfe gegen die Anordnungen der Staatsgewalt ihren Ausdruck gefunden haben." (Dittmar 411.)

„Zugleich machte die päpstliche Kurie die größte Anstrengung, ihre geistliche Herrschaft, besonders in Deutschland, auszudehnen und zu verstärken. Gegenüber dem Unfehlbarkeitsdogma und den Ansprüchen der Bischöfe sah sich die deutsche Reichsregierung und der Reichstag genötigt, entschiedene Stellung zu nehmen. Die Jesuiten und andere denselben verwandte Orden wurden ausgewiesen und Gesetze vorbereitet und genehmigt, welche den Staat vor den Übergriffen der Kirche schützen und sein Oberhoheitsrecht sichern sollten. Nachdem das Schreiben des Papstes an Kaiser Wilhelm nicht den gewünschten Erfolg gehabt hatte, erklärte jener in einer Enzyklika die durch Deutschlands und Preußens Volksvertretung genehmigten, vom Kaiser unterzeichneten und als Staatsgesetze verkündigten neuen Kirchengesetze für ungültig, verbot den Gehorsam gegen dieselben und sprach gegen sämtliche Geistlichen der infolge der Konzilsbeschlüsse vom Vatikan sich lossagenden und sich kirchlich konstituierenden Altkatholiken die Exkommunikation aus. Dieses Vorgehen des Papstes beantwortete die preußiche Regierung mit Vorlegung neuer Kirchengesetze, unter welchen das sogen. Sperrgesetz und

das Klostergesetz anzuführen sind. Der Haß der Regierungsfeinde entlud sich in dem Mordversuch, welchen ein Magdeburger, namens Kullmann, in dem Badeort Kissingen auf den Fürsten Bismarck machte."(Wilh. Müller 329.)

## V.

## Die Jesuiten.

Der Jesuitenorden ist gegründet von „dem spanischen Edelmann Ignaz von Loyola, welcher, während einer langwierigen Krankheit durch das Lesen von Heiligengeschichten aufgeregt, durch ein Leben voll innerer und äußerer Buße sich den Himmel erwerben zu können glaubte." (Wilh. Müller 194.)

„Seine Hauptaufgabe hatte der Orden darein gesetzt, den Protestantismus sowohl, wie das durch diesen geweckte Streben nach Geistesfreiheit zu unterdrücken. Zur Erreichung dieses Zweckes scheute er keine Mittel." (Dittmar.) „Das Hauptziel des Ordens war die Bekämpfung des Protestantismus und die Unterdrückung der religiösen Freiheit, welches Ziel er weniger durch die Predigt, als dadurch zu erreichen suchte, daß er den Beichtstuhl, besonders an den fürstlichen Höfen, und den gesamten Jugendunterricht in Besitz nahm." (Wilh. Müller 194.) Der Orden „verfolgte die Aufgabe, dem neuen Glauben mit allen Mitteln entgegenzuarbeiten; als Lehrer der Jugend, Beichtväter und Ratgeber übten die Jesuiten, welche ihrem Ordensgeneral gegenüber zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet waren, einen mächtigen Einfluß auf Kirche und Staaten aus". (Eckertz 119.) „Vor allem tätig zeigte sich der Jesuitenorden, der . . . zunächst in der Absicht der Heidenbekehrung gegründet worden war, aber bald von den Päpsten vorwaltend zur Bekämpfung der Reformation verwendet ward. Er breitete sich mit reißender Geschwindigkeit aus, nahm an den Höfen der Fürsten die Beichtstühle, an den Universitäten die Lehrstühle, in den Städten die Schulen, in den Kirchen mit seiner volksmäßigen Beredsamkeit die Kanzeln ein." (Dav. Müller 83.) „Der Papst Paul III. bestätigte diese dem Protestantismus grundsätzlich widerstreitende Vereinigung gerade zu der Zeit (1540), als sich diejenige Kirche zu konstituieren begann, die am entschiedensten protestantischen Geist und protestantisches Gepräge zeigt, die kalvinische." (Stoek. 243.) „Der Kalvinismus die entschiedenere Form des

Protestantismus gegenüber dem Jesuitismus und die von dieser Richtung beherrschten Staatsgewalten." (Herbst III, 26 u. Anm. Sev. 135.)

„Zu diesem Zwecke war die Gesellschaft Jesu wie eine geistliche Körperschaft zu unbedingtem Gehorsam gegen den Papst verpflichtet . . . Diesem Grundsatz entsprechend war und blieb den Jesuiten die Erzielung unbedingter Unterwerfung unter die päpstliche Kirche und das Interesse ihres Ordens, der eben die Alleinherrschaft dieser Kirche zu verwirklichen suchte, das treibende Motiv, Richtschnur und Ziel ihrer ganzen Tätigkeit. Dementsprechend strebt auch die Heranbildung ihrer Novizen vor allem die Aufgebung des eignen Willens an und sind ihre Mitglieder, die in verschiedene Grade zerfallen, einem strengen Ueberwachungssystem unterworfen." (Stoekel 243.)

„Die Jesuiten suchten ihr Ziel, die Wiederherstellung der römisch-katholischen Kirche in ihrem alten Umfang, dadurch zu erreichen, daß sie als Prediger und Beichtväter auf das Volk wirkten, als Erzieher die Jugend mit ihrem Geiste erfüllten und endlich als geistliche Berater der Fürsten auch Einfluß auf die Politik zu gewinnen trachteten. Indem sie das eigentlich Mönchische (Zurückgezogenheit von der Welt und langdauernde gemeinschaftliche Andachtsübungen) in ihrer Organisation vermieden, dagegen durch Reichtum und Prachtentfaltung in ihren Kirchen und Ordenshäusern wie durch Schaugepränge in religiösen Festspielen und Prozessionen auch die Menge zu fesseln wußten, gewannen sie rasch immer größeren Einfluß." (Stoekel 244.) „Das Gelübde der Armut, das ihre Glieder auch leisteten, trat später zurück und machte dem Streben nach Reichtum, als Mittel zu ihren Zwecken Platz." (Dittmar.)

Die Jesuiten stören den Frieden. „Selbst die Universität Paris erklärte 1554 den Jesuitenorden für eine den Kirchenfrieden beeinträchtigende Gesellschaft." (Dittmar — Wilh. Müller.)

Die Jesuiten haben eine schlechte Moral. „Der Zweck heiligt die Mittel — war der verderblichste Grundsatz des Ordens. Als Beichtväter und Erzieher der Fürsten wußten sich die Mitglieder Einfluß an den Höfen zu verschaffen, als Lehrer der Jugend die nachfolgenden Geschlechter nach ihren Erziehungsgrundsätzen zu bilden. Durch ihre Treue und Glauben erschütternde Sittenlehre und Kasuistik ist seitdem der Name Jesuit in

Verruf gekommen." (Dittmar 189.) „Der schändliche Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel", wodurch alle Scheiterhaufen Spaniens und die Bartholomäusnacht von Paris gerechtfertigt sind, wird allgemein als eine Lehre der Jesuiten angesehen, und wenn sich diese auch eine so unchristliche Moral nicht zuschreiben lassen wollen, so ist es doch jedenfalls sicher, daß gerade ihre gehorsamsten Zöglinge nach diesem Grundsatz handelten und sich die schändlichsten Vergehen zu Schulden kommen ließen." (Wilh. Müller 194.)

„Zwei Jahrhunderte lang beherrschte der Orden das katholische Europa." Was muß er in dieser Zeit nicht alles angestellt haben! „Von den Jesuiten erzogen" spielt eine große Rolle und erklärt alle Fehler. (Herbst III, 33. 37. 38. — Stoekel bei Voltaire.) „Kaum war Maximilian gestorben, als unter seinem Sohne Rudolf II., der in Spanien ganz von Jesuiten erzogen und in den Anschauungen derselben befangen war, in den österreichischen Erblanden den Protestanten ihre Rechte verkümmert wurden." (Dav. Müller 85.) Hier sei auch einem Großherzoglichen Gymnasiallehrer das Wort gegeben, der, nach schriftlichen Mitteilungen eines ehemaligen Schülers, das große Wort gesprochen: „Es ist ein Fleck, der auf den Jesuiten ruht und den keine Geschichtsschreibung von ihnen abzuwischen vermag, daß sie Wilhelm von Oranien ermorden ließen." Nun, schon der „unparteiische Geschichtsforscher" Wilh. Müller meint: „auf Anstiften des Königs von Spanien und mit Wissen Farneses wurde Wilhelm von Oranien von dem Fanatiker Balthasar Gérard in Delft erschossen." (S. 203.)

Die Folgen eines solchen Treibens können nicht ausbleiben. „Ihr Eindringen in alle Lebensverhältnisse und die Überspannung ihrer Macht rief jedoch immer stärkeren und allgemeineren Widerspruch hervor, und der Geist der neuen „Aufklärung" fordert vor allem ihren Sturz. Zuerst aus Portugal, dann aus Frankreich und Spanien vertrieben, wurde der Orden endlich vom Papste Clemens XIV. förmlich aufgehoben, um, wie es in der päpstlichen Bulle, hieß „den wahren und dauerhaften Frieden der Kirche wiederherzustellen". (And. Sev. 135.) Ebenso der alte Andrä, nur daß er von einer „gemißbrauchten Macht" gesprochen. „Wegen des verderblichen Einflusses, den die Jesuiten ausübten,

wurde ihr Orden von dem Papst Clemens XIV. aufgehoben (19. Aug. 1773)." (Wilh. Müller 195.)

„Freilich war damit der Orden und seine offene Tätigkeit aufgehoben; nichts destoweniger aber verfolgte er im Stillen mit Beharrlichkeit seine Zwecke und wartete auf den Eintritt günstigerer Zeiten." (Dittmar 290.)

Auch diese „günstigeren Zeiten" kamen — wenn auch spät. „Erst 1814 erfolgte seine vollständige Wiederherstellnng."

Warum traut man dem Orden eigentlich so Schreckliches zu? „Der Reichtum des Ordens, durch Schenkungen und Vermächtnisse und Handelsunternehmungen gegründet und gefördert, unterstützte die Einrichtungen der Jesuitenanstalten, wo man praktische Wissenschaften mit Erfolg betrieb, aber für religiöse und geschichtliche Forschungen weder Sinn hatte noch erregen wollte" — so Wilh. Müller 194. Nun: ein solches Lehrbuch der Geschichte brächte ein Jesuit wohl auch noch zusammen und dieses Lehrbuch hat Änderungen erfahren, „welche durch die Ergebnisse der neuesten Forschungen geboten erschienen". (Vorrede zur 14. Aufl.)

* * *

Damit ist unsre Wanderung durch die Jahrhunderte zu Ende. Wir haben die „Lehrbücher der Geschichte" ein Bild unserer Kirche zeichnen lassen. Wir fügen nur wenige Worte noch an. Haben die einzelnen Pinselstriche uns auch oft zur Heiterkeit gereizt, so bringt das Gesamtbild doch den Eindruck der Empörung in uns hervor — der Empörung darüber, daß unsre katholische Jugend gezwungen ist, die Kenntnisse in der Geschichte aus Lehrbüchern zu schöpfen, die unsrer Kirche nicht nur nicht in entsprechender Weise Rechnung tragen, sondern unsre heiligsten Gefühle verletzen. Wir haben lange dazu geschwiegen — zu lange vielleicht. Wollen wir weiter so ganz geduldiger Ergebung uns befleißigen und sollen unsre gerechten Klagen noch länger verstummen? Est tempus tacendi et tempus loquendi.

# XXIV.

## Staatskirchentum vor 100 Jahren.

Die alte Grafschaft Rothenfels im Allgäu mit der Residenz Immenstadt ging im Jahre 1804 an Österreich und 1806 an Bayern über. Dieser politische Umschwung blieb nicht ohne Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse dieser zur Diözese Konstanz gehörigen Landschaft. Vor allem fällt das Eindrängen rein weltlicher Angelegenheiten auf. So schickte unterm 2. Oktober 1804 das „Königl. Kaiserl. Schwäbisch-Österreichische provisorische Oberamt der Reichsgrafschaft Rothenfels" zufolge Hofdekretes Sr. K. K. Apost. Majestät den Seelsorgern einen gedruckten Aufruf zur Beförderung der Kuhblatterneinimpfung, „damit sie solche bei den Taufen der Kindern an die Eltern austeilen, wo sohin jenen Eltern, welche nicht lesen können, der Taufpate solchen vorzulesen, oder aber, wenn auch dieser des Lesens unkundig wäre, es die Pflicht des Seelsorgers sei, solches zu verrichten. Der Herr Pfarrer als das auf das Landvolk in dieser Hinsicht zunächst wirkende Organ soll den vorgesetzten Zweck mit Ernst und Nachdruck sicher und schnell erreichen helfen". Am 3. Mai 1812 erging seitens des kgl. Landgerichts Immenstadt an die „königlich bayerischen Pfarrämter" die Anzeige der zur Schutzpockenimpfung festgesetzten Tage. „Königl. Pfarramt hat dieses öffentlich zu verkünden und nach denen bestehenden allerhöchsten Verordnungen der gesetzlichen Impfung durch einen zweckmäßigen Kanzelvortrag Eingang zu verschaffen, welches um so weniger versäumt werden darf, als mehrere kgl. H. H. Pfarrer voriges Jahr dieser ihrer Pflicht oder gar nicht oder nicht mit gehöriger Energie entsprochen haben. Das kgl. Landgericht hält sich verpflichtet, diejenigen Individuen, welche sich einige Nachlässigkeit in Anempfehlung der Impfung zu Schulden kommen lassen, der königl. Regierung namhaft zu machen." Am 23. Mai 1806 wurden die Pfarrer durch das kgl. bayer. provisorische Oberamt Immenstadt aufgefordert, „daß auch sie ihre Teilnahme an diesem. das Leben und Gesundheit ihrer Täuflinge so wesentlich sichernde Schutzmittel durch tätigen Eifer erweisen und kommenden Sonntag dazu benützen werden, die Ältern unter ihren

Pfarrsangehörigen für die ohnehin schon mit dem besten Erfolg in dem Grafschaftsbezirk eingeführte Schutzblatternimpfung zu ermuntern und anzueifern, sich selbst aber hiedurch Ansprüche auf das Allerhöchste Wohlgefallen zu erwerben". Noch 1816 ersuchte der Immenstädter Landrichter die Pfarrer, den Impftermin „allen Impffähigen und Impfpflichtigen von der Kanzel bekannt zu machen und sie durch einen zweckmäßigen Vortrag vor den gesetzlichen Nachteilen zu warnen".

Im Jahre 1810 trug der Landrichter den Pfarrämtern auf, bei Taufen nachzuforschen, ob zur Geburt eine Hebamme oder ein Hebarzt beigerufen worden, und verneinenden Falls solches sogleich an das Landgerichts-Physikat anzuzeigen. 1809 erging der landgerichtliche Auftrag, „den Pfarrgenossen von der Kanzel die Christ- und Menschenpflicht einzuschärfen, und durch zweckmäßige Belehrungen und Vorstellungen ans Herz zu legen, sowohl in eigenen als auch in den Krankheiten ihrer Kinder die ärztliche Hilfe anzurufen".

1817 ersucht der Landrichter den Pfarrer zu Seifriedsberg, die Einführung eines Dienstbotenbüchleins von der Kanzel zu verkünden.

Die veränderte Stellung der Pfarrämter, welche am 1. Jan. 1807 ab von Staatswegen die Pfarrmatrikel führen und jährlich die Geburtsregister-Auszüge zur Militärkonscription anfertigen mußten, kam auch im Amtssiegel zum Ausdruck. An Stelle des Kirchenpatrones trat auf einige Jahrzehnte das bayer. Wappen mit der Königskrone.

1806 verordnete die „kgl. bayr. Landesdirektion in Schwaben" aus Ulm im Namen des Königs, „daß am Charfreytage in den gewöhnlichen Kirchengebeten die Worte beygefügt werden sollen: *Oremus pro christianissimo Rege nostro Maximiliano Josepho, ut Deus* . . . (Laßt uns beten für unsern christlichsten König Max Joseph, auf daß Gott usw.); weiters, daß in der folgenden Kollekte die Benennung des römischen Reiches auf folgende Art geändert werde: *respice benignus ad regnum Bavariae, ut* . . (sieh gnädig auf das Königreich Bayern, auf daß usw.); daß am Charsamstag in dem feierlichen Kirchengesange *„Exultet"* die Gebete für den König auf folgende Art ausgedrückt werden sollen: *Respice etiam ad devotissimum Regem nostrum M.* (sieh auch herab auf unsern devotesten König

M.); daß endlich alles, was auf das Kaisertum und das Römische Reich Bezug hat, infolge der durch den Preßburger Frieden erlangten vollständigen Souveränität aller bayerischen Staaten, nach dem Beispiele von Preußen, Spanien und aller andern Königreiche ausgelassen werden solle".

Da „die Wirksamkeit der Geistlichen zur Förderung der Religiosität und Sittlichkeit großenteils von dem Grade der Unterstützung abhängt, welche dieselbe in Ausübung ihrer Berufspflichten bei den weltlichen Behörden finden", ordnete die kgl. Regierung 1827 an, daß „der Sonntag wie auch alle gebotenen Feiertage nach ihrer Würde gefeiert werden", wonach der Landrichter von Immenstadt das Pfarramt Seifriedsberg beauftragte, darauf zu sehen, „daß von den untergeordneten Pfarrsgenossen an besagten Tagen jede knechtliche Arbeit unterlassen und diese Tage allein nur zur Selbstheiligung und zur Anhörung des Gotteswortes verwendet werden". Entgegenhandelnde mußten dem Landgerichte angezeigt werden.

Auch nach der Vereinigung der Dekanate Legau, Stiefenhofen, Weiler und Lindau mit dem Bistum Augsburg (1821) hielt die Grenzverwischung weltlicher und geistlicher Gewalt einige Zeit an. Noch 1836 beauftragte der Landrichter das Pfarramt Seifriedsberg auf nachfolgende Druckschriften, welche durch gewissenlose Geldmacher unter dem Volk verbreitet wurden, ein wachsames Auge zu haben: „die heiligen 7 Himmelsriegel; christliches Gnadenbrünnlein; kräftiges und vornehmliches Gebet des hl. Erzengels Uriel; drei schöne Gebete, einem sterbenden Menschen sehr nützlich; Träume unserer liebsten Frau und Mutter Unseres Herrn Jesu Christi; fünfzehn heimliche Leiden und Schmerzen, so Christus der frommen Maria Magdalena soll geoffenbaret haben; nützlicher Bericht von 9 Rosenkränzen zu beten; kurzer Bericht des Ursprunges und großer Kraft der Segnungen; gewisse und wahrhafte Gänge Unseres Herrn Jesu Christi und Unserer lieben Frau, der gebenedeiten Himmelskönigin."

Ähnliche Verhältnisse treffen wir auf dem Gebiete des Schulwesens. Während vordem kirchliche Stiftungen freiwillig jährlich Zuschüsse für Volksschulzwecke leisteten, ließ die Regierung in der Zeit von 1806—1812 alle Aktivrezesse von Bruderschaftsfonds für den Schulfond einfordern. So hatten z. B. 1806 abzuliefern die Kirchen: Blaichach 11 kr.; Diepolz 138 fl. 4 kr.

7 hl.; Eckarts 19 fl. 7 kr. 1 hl.; Fischen 35 fl. 28 kr. 6 hl.; Immenstadt 559 fl. 47 kr. 5 hl.; Bühl 171 fl. 2 kr. 2 hl.; Kirchdorf 8 fl. 19 kr. 5 hl.; Missen 154 fl. 41 kr. 3 hl.; Knottenried 70 fl. 51 kr. 6 hl.; Seifriedsberg 1 fl. 13 kr. 7 hl.; Staufen 41 fl. 45 kr. 2 hl.; Stein 2 fl. 26 kr.; Stiefenhofen 39 fl. 7 kr.; Tiefenbach 9 fl. 8 kr. 6 hl.; zusammen 1251 fl. 5 kr. 2 hl.

Bemerkenswert ist auch folgendes Schriftstück: „An das Königl. Baier. Pfarramt Seyfriedsberg! Dem unterzeichneten Landgericht war es mißliebig zu vernehmen, daß sich die dortige Jugend so häufig beygehen lasse, die christliche Lehre, dann Sonn- und Feyertagsschule zu verabsäumen. Da solche Menschen den ihnen aus Versäumnis des Unterrichtes erwachsenden Nachteil zu berechnen und einzusehen zu kurzsichtig sind, erwartet man von dem Amtseifer des kgl. Pfarramts, selbes wolle die gesammte Jugend, und vorzüglich das beurlaubte Militair, auffordern, dem öffentlichen Unterricht beider Art fleißig beyzuwohnen, über den Erfolg periodische Anzeigen zu machen, die widerspenstigen Individuen hier namhaft zu machen und ihnen zu erklären, daß sie dahier zur strengsten Strafe gezogen werden, bei Militärpersonen aber darauf angetragen werden solle, daß sie im Falle der geringsten Widersetzlichkeit in ihre Garnison abgerufen werden. Welches öffentlich von der Kanzel zu verkünden ist. Immenstadt den 30. Juli 1811. K. B. Landgericht, Koneberg, Assessor."

Endlich sei erwähnt, daß laut bayerischen Ansässigmachungsgesetz v. 11. September 1825 der Nachweis des fleißigen Besuches des Religionsunterrichtes in Schule und Christenlehre zu den Vorbedingnissen der Ansässigmachung und Verehelichung gehörte.

Seifriedsberg. M. Raich.

## XXV.

## Zur älteren mittelrheinischen Kirchengeschichte.

### I.

Von den Bischöfen, welche dem ersten Erzbischofe St. Bonifatius vorhergingen, weiß man gar wenig; es sind nur verein-

zelte Daten, die uns überkommen sind. Verhältnismäßig erfährt man vom Bischof Rigibert mehr als über seine sämtlichen Vorgänger. Das über ihn Überlieferte sei hier zusammengestellt.

1. Rigibert wird als avunculus b. Bilhidis bezeichnet. In einem alten Kataloge der Mainzer Bischöfe hat eine Hand des 15. Jahrhunderts zu Rigibertus hinzugefügt: Iste fuit avunculus beate Bilhildis. Der Katalog ist entnommen den Bänden des Registrum litterarum ecclesiae Moguntinae und abgedruckt in Jaffé, Moguntina p. 3.[1]) Diese Register waren offizielle Arbeiten, also nicht bloße Privatarbeit; immerhin kann ein Archivbeamter, dem die drei Registerbände unterstanden, privatim diesen Zusatz beigefügt haben. Seine Kenntnis mag er der Überlieferung im Kloster der heil. Bilhildis, Altenmünster, verdanken, denn die, wenn gleich nicht alte, Vita b. Bilhildis weiß, daß die Heilige nach ihres Gemahls Tode nach Mainz sich begab ad Moguntiam adibat et a sigiberto (corr. Rigiberto) auunculo suo ipsius ciuitatis episcopo caritatiue suscepta ibidem manebat.[2])

Bilhildis, geboren zu Veitshöchheim bei Würzburg, gehörte zu einem fränkischen Edelgeschlechte, welches von den fränkischen Königen ins Thüringische versetzt war, da Thüringen (bis an den Main herabreichend) unter der Oberhoheit der Frankenkönige stand; der Thüringer Herzog Hetan wurde Gemahl Bilhildens. Ihr Kloster in Mainz besaß noch bis ins zwölfte Jahrhundert Güter bei Würzburg, in Hetanstadt[3]) und Hochheim (Veits-Höchheim). Der Ursprung dieser Mainzer Besitzungen in so weiter Ferne (Würzburg) läßt sich somit leicht erklären.

2. In der frühesten Geschichte Erfurts, der Hauptstadt Thüringens, begegnet uns wiederum der Mainzer Bischof Rigibert. Die Geschichte des Klosters St. Peter diese Stadt wird zurückgeführt auf einen König der Franken, Dagobert; der das Kloster gegründet habe auf Bitten des Inklusen Adeodat, welcher damals bei der Kapelle

1) Pertz, Mon. hist. Scriptores XIII, 314, wo sämtliche Catologi episcop. Mog. zusammengestellt sind.

2) Vita b. Bilh. aus einem Mainzer Brevierdruck des Jahres 1474, abgedruckt im Katholik 1872. II, 91; die Vita wird dem 13. Jahrhundert zuzuschreiben sein. Stamminger im Kirchenlex. II, 834.

3) An Herzog Hetan erinnert außerdem noch der Ort: Hettanesfeld, jetzt Heidingsfeld.

St. Blasii auf dem Berge inkludiert worden war a Rigiberto Magontiacensi episcopo. Diese Überlieferung wurde später in die Form einer Urkunde gesetzt,[1]) deren formelle Fälschung sofort sich feststellen läßt; denn zu Rigiberts Zeit gab es keinen Frankenkönig Dagobert, und zur selben Zeit lebten nur vereinzelte Christen in der thüringischen Hauptstadt.

Läßt man alle Nebensachen weg, so bleibt wohl als richtig übrig: Das Inklusenleben eines Adeodat und dessen Inkludierung durch Bischof Rigibert um 700.[2])

3. Eine dritte den Namen des Bischofs Rigibert übermittelnde Quelle verdanken wir einer Inschrift, die vor Zeiten auf einer Steintafel in der Kapelle des Nilkheimer Hofes[3]) bei Aschaffenburg mainaufwärts zu sehen war. Hier hatte ein Priester Adalhuno, vielleicht auf seinem Eigengut, eine Kirche bauen lassen, welche der Mainzer Bischof Rigibert weihte und zwar zu Ehren der heil. Martyrer Dionys und Genossen. Die Inschrift des verschollenen Steines hat ein Freund des Altertums durch Abschrift gerettet, es ist Latomus, der Stiftsherr von St. Bartholomäus in Frankfurt, welcher einen Catalogus episcoporum Moguntinorum schrieb, von Mencken in den Scriptores III, 435 (Lips. 1730) abgedruckt. Wir lesen hier: Manifeste autem ejus (Rigiberti) nomen legitur in epigraphe in sacello prope Aschaffenburgum quod Nülkheim vocatur, ubi hi versus saxo incisi habentur:

Hic primo ecclesiam struxit Adalhuno sacerdos temporibus Theobaldi ducis sed quam Regbertus pontifex moguntinensis honori dicavit martyris Dionysii et sociorum eius.[4])

---

1) Diplomatum Imperii Tomus I ed. Pertz. 1872 p. 197. Als Ausstellungsort u. Zeugen sind angegeben: Mogontiae . . . in praesentia Rigiberti episcopi — Testes sunt hic: Pippinus maior domus et filius ejus Carol. Magnus. Moguntinus episcopus Rigibertus . . . et omnis aecclesia in Thuringia et circa Rhenum in Magontia. Dieselbe Nachricht hat ein Kodex 3, in welchem die Annales Lamberti stehen. Monum. hist. ed. Pertz; Scriptores III, 33 Note.

2) Die Verbindung zwischen Thüringen u. Mainz durch eine Handelsstraße in alter Zeit ist verbürgt: via quae a Turingorum regione mercandi causa ad Mogontiam pergentes ducit. So Eigil in der vita Sturmi, gest. 779.

3) Nilkheim war im Mittelalter eine ansehnliche Pfarrei. Bavaria IV, 452.

4) Joannis I, 168; Schunk, Beytr. II, 210; Dahl, Gesch. von Aschaffenb. 1818. S. 81 Anm.

Ein Herzog Theobald (Gozbert) wird mit dem gleichzeitigen Hedenes (Hetan) in der Geschichte Thüringens genannt, beide ums Jahr 700.[1]) Dionysius-Patrozinien gehören zu den ältesten.

## II.

Die Schenkungen des im Königshundertgau begüterten Grafen Rudolf an mittelrheinische Kirchen, 11. Jahrhundert.

In den Quellen zur Geschichte des Domes von Mainz, des Liebfrauenstifts zu Mainz und der Klöster Lorsch und Bleidenstadt kommt ein Graf Rudolf als Schenkgeber vor, welcher eine und dieselbe Person sein wird.

1. Ein Mainzer Domnekrolog aus dem 11.—12. Jahrhundert vermerkt zu 4 cal. febr.. Rudolfus comes, 8 mansus in *Docesheim*, 6 sol. inde dantur,[2]) auf den acht Mansus ruhen 6 Soldi. Der Ort heißt jetzt Dotzheim, westlich von Wiesbaden gelegen.

2. Das Nekrolog des Stifts U.-L. Frau zu den Stufen, aus den 11. Jahrhunderte zu 4 cal. febr.: Rudolfus comes obiit, inde lxxx solidi de *Nordenstat*. Nordenstadt liegt östlich von Wiesbaden,[3]) gehörte zum Gaue Kunigshundert.[4])

3. Das Lorscher Nekrolog im Palatinkodex 499 der Vaticana, 12. Jahrhundert, verzeichnet zu 4 cal. Febr.: Ob. Rudolfus comes intrant xxx sol. de *Nordenstat*.[5])

4. Das Registrum bonorum monasterii Blidenstatensis sub Huberto et Ezzone (1017—79) nennt no. 29: Rudolfus comes et uxor sua legaverunt X marcas in *Cruftela* pro anniversario omni anno in die cineris celebrando.[6]) Kriftel nicht weit von Nordenstadt zwischen Hattersheim am Main und Hofheim.

---

1) Magna comitum multitudo sub Theolbaldi et Hedenes periculoso primatu etc. Willibaldi vita S. Bonif. ed. Jaffé, Mog. p. 458. Seiters, Bonifazius, der Apostel der Deutschen 1845 S. 104; Eckhart, Francia orient. I, 198.

2) Jaffé, Mog. p. 723; Korrespondenzbl. des Gesamtver. 1878 S. 58.

3) Korrespondenzbl. a. a. O. S. 64.

4) ex fisco nostro Wisibad in pago Cunigeshundra in villa quae dicitur Nordinstat in comitatu Hattonis comitis, 882. Cod. diplom. Nass. I, 32 no. 73.

5) Martyrologium Adonis ed. Georgius. Romae 1745 p. 689.

6) Will, Monum. Blidenst. p. 14; Cod. dipl. Nassoic. ed. Sauer, p. 54.

Graf Rudolf, dessen Tod auf den 4. cal. febr. fällt, scheint ohne Leibeserben gestorben zu sein. Wir finden ihn auch als Zeugen in erzbischöflichen Urkunden der Jahre 1069 und 1072.[1])

Über obige Schenkungen ergingen sicher notarielle Aktenstücke, sie sind nicht auf uns gekommen.

## XXVI.

## Brief von Joh. Adam Möhler an Gräfin Sophie v. Stolberg geb. Gräfin von Redern.

Im schriftlichen Nachlaß des Bischof Wilhelm Emanuel v. Ketteler hat sich die von ihm selbst besorgte Abschrift folgenden Briefes von J. A. Möhler vorgefunden mit der viel später beigefügten Schlußbemerkung:

„Vorstehenden Brief hat die selige Gräfin Stolberg empfangen und mir damals mitgeteilt. † W. E."

Offenbar hat dieser Trostbrief, der ganz den Geist des feinsinnigen Möhler atmet, auf den Abschreiber tiefen Eindruck gemacht und er verdient es wohl, 72 Jahre später, als er geschrieben wurde, in demselben „Katholik", in welchem Möhler seine Abhandlung „Über den Cölibat der Geistlichen" zuerst erscheinen ließ, veröffentlicht zu werden. Es folgt der Wortlaut des Briefes.

„Ihr letzter Brief beurkundet wie so mancher andere Ihren großen Schmerz über die gegenwärtige Lage der Kirche. Gewiß können wir dieselbe nicht überschauen, ohne tief betrübt zu werden, und den Herrn immer wieder aufs Neue zu bitten, daß er Hülfe sende. Indessen ist seine Hand nicht ferne, auch glaube ich, daß wir ihre Nähe aus recht vielen Erscheinungen erkennen können.

Wie freudig und heiter wächst nicht die Kirche in Amerika aus den unscheinbarsten Anfängen zu einer recht umfassenden Größe unter dem sichtbarsten Schutze Gottes heran. Unermüdlich für das Reich Gottes thätige Bischöfe, ächte Oberhirten nach altchristlicher Weise wirken daselbst. Die katholische Kirche ge-

1) Cod. dipl. Nass. no. 127. 129.

deiht hier so rein und lauter, blos auf ihre eigene von Gott erhaltene Kraft gestützt, daß für uns der Blick dahin gewiß recht trostreich ist. Nicht anders ist es in England, wo vor nicht vielen Jahren nur da und dort einige Katholiken kaum zu athmen wagten, während jetzt ihr Glaube so viele Anerkennung findet und so viele Gemüther beseliget. Eine der erfreulichsten Erscheinungen ist ferner die neu zu errichtende katholische Universität in Belgien, die einzige ihrer Art zu unserer Zeit, ganz aus katholischen Elementen hervorgegangen, in hohem Grade bedeutungsvoll für das kirchliche Leben und für die christliche ächt katholische Wissenschaft. Auch in Paris verlangten gegen 300 Studierende, Zöglinge von Instituten des Unglaubens, aus eigenem Antriebe besondere Unterweisung im Christentum und sie wurden von derselben gefesselt. Eine neue Ausgießung des hl. Geistes scheint uns der Vater der Barmherzigkeit anzukündigen, und sich nur zurückgezogen und die Zeit ihrer Öde und Leehrheit überlassen zu haben, damit sie mit desto innigerem Gefühle seine verschmähten Gaben umfasse. Wegen Spanien und Portugal vertraue ich ganz der göttlichen Vorsehung. Es ist längst in diesen Ländern eine religiöse Erschlaffung eingetreten, die durch göttliche Strafgerichte nur aufgerüttelt wird, auf daß auch hier neues Leben erwache. Die Sicherheit machte erstere. Nun wird man sich wehren müssen, und zur abermaligen Einsicht gelangen, daß die Zuversicht der Kirche nicht auf irdischen Reichthum und irdische Macht gebaut werden dürfe; so daß ich keinen Augenblick zweifle, der Reichthum an innern Gütern werde wachsen, wie der an äußern abnimmt, und die Kirche werde in dem Maße entweltlicht werden, wie viele ihrer Güter der Welt zurückfallen. Die Mönche sind ohnedies größtentheils von ihrer Bestimmung abgeirrt. Lebt der ächte erhabene alte Mönchsgeist noch in Portugal, so wird er sich gewiß nach der Zerstörung der bisherigen in sich selbst verkommenen Institute in neue geistigern und innerlichern Schöpfungen wieder erheben, die vor Gott und Menschen werthvoll erscheinen werden.

Wie der einzelne Christ gleichsam täglich aufs Neue den himmlischen Schatz, der ihm aus Gnade geworden, der Welt abzwingen muß, indem er ihn gegen sie sichert, so muß auch die Kirche im Ganzen stets aufs Neue ihr Gebiet erobern, und in diesem heiligen Kriege ewig sich selbst verjüngen. So hat die

Kirche ihre Märtirer, so hat sie Alles erhalten, was im Verlauf der Geschichte ihre höhere Abkunft beurkundet. Unser Herz sehnt sich freilich nach einem allgemeinen Frieden und einer allgemeinen Ruhe, aber diese Sehnsucht gehört einer andern, einer höhern Welt an, und sie spricht sich hier nur aus, weil sie zum Wesen eines in Christo erneueten Gemüthes gehört, obgleich sie nur jenseits befriedigt wird. Es ist uns natürlich, das was ewig sein wird, schon in der Zeit gewährt zu wünschen, und das Ziel schon unterwegs genießen zu wollen. In der That könnte die ewige Ruhe und der ewige Friede in Gemeinschaft mit allen Erlösten uns nicht gewährt werden, wenn wir uns nicht darnach sehnten; ist aber dies, so möchten wir ihn auch schon izt recht hervortreten sehen. So entsteht Unruhe, weil ein tiefes Bedürfnis unbefriedigt bleibt; indeß ist diese Unruhe die Bürgschaft, daß wir in die Ruhe eingehen werden. Auch geht dieser Trauer und Betrübnis, der wir uns als theilnehmende Glieder des allumfassenden Reiches Gottes nicht entziehen können und entziehen dürfen, wenn wir die zeitliche Gestalt desselben betrachten, izt schon eine persönliche innere Ruhe und ein innerer Friede in dem lebendigen Christen zur Seite, wenn gleich nicht ungetrübt, ein Frieden, den ich Ihnen und den Ihrigen in immer höherem Maaße erflehe.

Die dritte Auflage der Symbolik ist erschienen seit einem halben Jahre, auch wird eben bei Kupferberg in Mainz eine Vertheidigung derselben ausgegeben. In Ansehung dieser muß ich sehr beklagen, daß sie nicht in einem ruhigen Tone abgefaßt ist; ich fand Gelegenheit mich von einer dunklen Seite kennen zu lernen, zumal wenn ich mich vergleiche mit Einem, der weit bösartiger als ich angegriffen, ein so erhabenes Beispiel christlicher Sanftmuth in der jüngst verflossenen Zeit gegeben hat.[1])

Mein Gegner Professor Dr. Baur hatte nehmlich den Einfall zu behaupten die Reformatoren hätten nur ungefähr das gelehrt, was die angesehensten neuren protestantischen Theologen. Um dies durchzuführen, beschuldigt er mich, ich hätte aus unlautern Absichten die Symbolik verfaßt, und die Dogmen der Reformatoren entstellt. Dieser Vorwurf setzte mich in große

1) Wohl eine Anspielung auf das Verhalten Fr. Leop. Stolbergs gegenüber der Schmähschrift von H. Voß: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“

Bewegung, die durch die ganze Schrift sichtbar ist. Aber merkwürdig wird es immer bleiben, daß mein Gegner, ein bekannter Schriftsteller, es für nöthig fand, die Lehre seiner Confession ganz und gar zu verleugnen, um sie vertheidigen zu können. Natürlich war nun sein Buch auch keine Vertheidigung seiner Confession, sondern eigentlich ein offenes Geständniß, daß er ihre Rechtfertigung für unmöglich hielt.

Tübingen d. 24. Juni 1834. Möhler."

## XXVII.

## Literatur.

1. *Hummelauer F.* S. J. **Commentarius in Paralipomenon** (I) (Cursus Scripturae Sacrae, Pars I, in libr. hist. VII) Parisiis, Lethielleux 1905. 426 p. 7 fr.
2. *Zapletal, Vinc.*, O. P. **Das Buch Kohelet** kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt. (Collect. Friburgens. Neue Folge, fasc. VII, 16 der ganzen Reihe) Freiburg (Schweiz). Kom. Verlag der Universitätsbuchhandlung 1905. 243 S. *M.* 8.—.
3. *Hoberg G.*, **Die Psalmen der Vulgata** übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1906. XXXVI u. 484 S. *M.* 10.—.

1. P. Hummelauer ist durch seine Studien über die beiden letzten Königsbücher veranlaßt worden, zuerst den Kommentar über die Chronik zu bearbeiten. Daß er sich dieser schwierigen Arbeit unterzogen hat, verdient den Dank der Exegeten um so mehr, je stiefmütterlicher die Chronik bisher ist behandelt worden. Außer den Arbeiten von Movers, Neteler, Hoonacker hat die kath. Literatur im 19. Jahrhundert zur Erklärung der Chronik kaum etwas beigetragen. Seiner beim Pentateuch befolgten Methode getreu, will H. auch in diesem Kommentar zunächst eine gründliche Erklärung des Textes geben. Allgemeine Fragen, besonders die gerade bei der Chronik wichtige Frage nach dem historischen Karakter der Erzählung, sollen erst im II. Band behandelt werden, der die Erklärung des zweiten Buches der Chronik bringen wird. Von der Umsicht und Sorgfalt H.'s gibt sofort der erste, 200 S. umfassende Teil der Erklärung Zeugnis, der sich nur mit den Genealogien in Kap. 1—9 befaßt und dieselben auf

ihren Ursprung, ihre Anlage, ihre kritische Beschaffenheit und ihren historischen Wert untersucht. Letzteren betont H. sehr energisch gegen Wellhausen und seine Schule. Vielfach bezieht er sich auf seine früheren Ausführungen über die Namenlisten im Buche Numeri und in der Schrift über das vormosaische Priestertum, die er teilweise ergänzt und berichtigt, in der Hauptsache aber festhält und eingehender begründet. Daß bei einer so ungemein schwierigen Aufgabe Konjekturen, Hypothesen nicht zu entbehren sind, hat H. in den Vorbemerkungen trefflich motiviert und an Beispielen veranschaulicht. Der zweite Teil kommentiert die in Kap. 10—29 enthaltene Geschichte des Heiligtums während der Regierung Davids unter sorgfältiger Vergleichung der 1 Kön. 16—3 Kön. 2, 10 erzählten Geschichte Davids. Man kann nur wünschen, daß ein solcher Kommentar fleißig studiert werde — eine keineswegs leichte, aber notwendige und nützliche Aufgabe. Wo man sie erfüllt, wird man den Intentionen des Verf. besser gerecht, als es durch Diskussionen über allgemeine Fragen geschieht, die sich teilweise an seinen Namen knüpfen.

2. Z.'s neue Erklärung beruht auf der Entdeckung, daß das Buch Kohelet in Versen geschrieben sei, wie der Verf. in einer kleinen Schrift („Die Metrik des B. Kohelet", 1904) dargelegt hat und durch eine sorgfältige Analyse des Textes näher begründet zu haben glaubt. Da in der vielumstrittenen Frage der Metrik nach dem Verf. noch vieles, nach Meinung anderer fast noch alles problematisch ist, lasse ich mein Urteil in suspenso. Recht interessant und verdienstlich ist die 88 S. umfassende Einleitung, die sich unter Berücksichtigung der einschlägigen neueren und neuesten Theorien über Name, Inhalt, Komposition, Verfasser und Kanonizität des Buches, über vermeintliche Einflüsse griechischer Philosophie und vermeintliche Irrlehren, sowie über Kohelets Unsterblichkeitsglauben verbreitet. Die Ausführungen über den letzteren Punkt befriedigen am wenigsten; der Verfasser nimmt an, Kohelet halte am althebräischen Scheolglauben fest, lehne aber die neuen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod — wie sie nicht bloß in den Apokrypthen, sondern auch in den deuterokanonischen Büchern zutag treten — ab oder halte sie wenigstens für unsicher. Ergäbe sich daraus nicht ein Widerspruch in der Doktrin inspirierter Verfasser? Was über die Einheitlichkeit des Buches und gegen die vermeintlichen Einflüsse

griechischer Philosophie und die sog. Irrlehren gesagt wird, gehört zu den besten Partien der ganzen Arbeit. Zu S. 82 (Pessimismus) vermißt man einen Hinweis auf die Schrift von Sawicki Der Prediger 2c. oder Biblischer und moderner Pessimismus (Fulda, 1903). Die Erklärung zerlegt das ganze Buch in 54 Reflexionen, denen ein Epilog angehängt ist und zieht den Umstand gebührend in Betracht, daß der Verfasser seine mannigfaltigen Reflexionen nicht in logischer (systematischer), sondern mehr in psychologischer Entwicklung und chronologischer Ordnung vorbringt und die Dinge von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, womit sich die oft behaupteten „Widersprüche" lösen.

3. Die zweite „vermehrte und verbesserte" Auflage des Psalmenkommentars von Hoberg unterscheidet sich zunächst äußerlich durch den Druck u. durch Beigabe des lateinischen Textes von ihrer Vorgängerin. Inhaltlich weist sie zahlreiche Ergänzungen und Verbesserungen auf, die indessen die Anlage, den Zweck und Geist der Erklärung nicht alterieren. Wir können uns deshalb auf unser Urteil über die erste Auflage (Kath. 1893, I, 76) beziehen. Daß eine 2. Auflage notwendig geworden, berechtigt zu der Hoffnung, die Absichten des Verf. möchten allmählig immer besser gewürdigt und auch das von Pius X. wieder so nachdrücklich empfohlene praktische Psalmenstudium möchte auf das von dem Verf. durchgeführte Prinzip — Erklärung der Vulgatapsalmen auf Grund der LXX u. des lateinischen Sprachkarakters — zurückgeführt werden. Ohne ernstes Studium des Sprachkarakters der lateinischen Psalmen, zu dessen Verständnis neben vorliegendem Kommentar besonders die von dem Verf. mit hoher Anerkennung ausgezeichneten Werke von Kaulen (Handb. zur Vulgata, 2. Aufl. 1904) und Ecker (Porta Sion) dienlich erscheinen, werden die den Brevierbetern vielfach empfohlenen Surrogate ihren Zweck kaum erreichen. Die hier und da gehegte Erwartung, „eine hoffentlich nicht mehr allzulange sich hinausschiebende Neuausgabe der Vulgata und besonders der Psalmen" werde eine wesentliche Umgestaltung des überlieferten lateinischen (offiziellen) Textes mit sich bringen, dürfte sich als illusorisch erweisen.

Mainz. Selbst.

**Kurzgefaßtes Handbuch der katholischen Religion.** Von W. Wilmers. Vierte, durchgesehene Auflage. Mit bischöflicher Approbation, Regensburg. Friedrich Pustet 1905. 8. (VI, 587.) *M.* 3.20.

Der sechsten verbesserten Auflage des großen Lehrbuchs der Religion des 1899 verewigten P. Wilmers S. J. wurde zuletzt in dieser Zeitschrift 1903 II, 657 eingehend gedacht. Sie war von P. Lehmkuhl in Valkenberg (Holland) sachgemäß besorgt. Andere Ordensbrüder in Luxemburg beschenken uns jetzt mit der vierten Auflage des in seiner Art nicht minder wertvollen kurzgefaßten Handbuches der katholischen Religion von Wilmers. Die Zahl der Seiten deckt sich mit derjenigen der dritten Auflage. Bedeutende Veränderungen vorzunehmen, so bemerken die Herausgeber im Vorwort, untersagte die Pietät. Kleinere Zusätze hat man durch Klammern bezeichnet. So erscheint das vielgebrauchte Lehrbuch in seiner alten bewährten Form. Hätte man sich auch an manchen Stellen, wie bei Fragen der Einleitung in die biblischen Bücher, einige Zusätze mit Bezug auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gewünscht, so ist anderseits zu bedenken, daß viele Hypothesen die Zeit des Patentes noch nicht erlebt haben. Auch die alte Form der Behandlung hat ihr Recht noch nicht verloren. β.

---

**Florilegium patristicum** digessit vertit adnotavit *Gerardus Rauschen.* Fasc. IV: Tertulliani liber De praescriptione haereticorum (p. 59, 8°) 1906, *M.* 1.—, kart. *M.* 1.20. — Fasc. V: Vincentii Lerinensis Commonitoria (p. 71, 8°) 1906, *M.* 1.20, kart. *M.* 1.40. — Fasc. VI: Tertulliani Apologetici recensio nova (p. 142, 8°) 1906, *M.* 1.50, kart. *M.* 1.80.

Es ist sehr erfreulich, daß Rauschens Florilegium patristicum in verhältnismäßig kurzer Zeit schon eine ganze Reihe der wichtigsten Schriften der altkirchlichen Literatur weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Da seither auf dem Herausgeber die ganze Last der Edition ruhte und er es mit seiner Arbeit wahrlich nicht leicht nahm, so verdient die rasche Folge, in der die einzelnen Stücke der Sammlung veröffentlicht wurden, die größte Anerkennung. Drei der hervorragendsten Werke des christlichen Altertums sind neuerdings von Rauschen in dem handlichen Format dieser Anthologie mit ihrem saubern, deutlichen Drucke ausgegeben worden: Tertullians Schrift De praescriptione haere-

ticorum, sein Apologeticum und die berühmten Commonitorien des Vincenz von Lerin.

1. Der hier gebotene Text des liber De praescriptione haereticorum beruht vernehmlich auf dem Codex Parisinus 1622, der ältesten Handschrift, die sich erhalten hat. Da sie einst im Besitze Agobards von Lyon († 840) war, so wird sie gewöhnlich als Cod. Agobardinus bezeichnet. Rauschen hat ihn auf der Nationalbibliothek von Paris im Herbste 1905 sorgfältig kollationiert. Auch den zweitältesten Kodex, der dem 11. Jahrhundert entstammt und sich jetzt auf der Stadtbibliothek von Schlettstadt befindet, hat er genau verglichen. Da er ferner alte Drucke von 1545, 1555 und 1579 heranzog und auf die Öhler'sche Edition von 1854 wie auch auf die von Preuschen für die Krüger'sche „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften" besorgte Ausgabe die gebührende Rücksicht nahm, so entspricht der von Rauschen vorgelegte Text mit der Angabe der wichtigen Varianten allen Anforderungen, die gegenwärtig an solche Publikationen gestellt werden. Beigegeben ist die bedeutsame Stelle aus des hl. Irenäus Werk Adversus haereses III, 3—4, wo der große Bischof von Lyon die Tradition als das Mittel der Erhaltung und Fortpflanzung der christlichen Lehre so entschieden betont, sie durch die ununterbrochene Sukzession der Bischöfe verbürgt sieht und den römischen Bischof als den obersten Hüter der ganzen christlichen Wahrheit feiert. Insoweit sich Stücke des griechischen Textes bei Eusebius erhalten haben, werden sie nach der Schwartz'schen Rezension der „Kirchengeschichte" (Leipzig 1903) mitgeteilt. Der lateinische Text ist der Ausgabe der Schriften des hl. Irenäus von Harvey (Cantabrigae 1857) entnommen.

2. Offenbar wegen der inhaltlichen Verwandtschaft von De praescr. haer. und den Commonitorien des Vincenz von Lerin wurden die letztern gleichzeitig mit der genannten Schrift des afrikanischen Gegners der Häresie ausgegeben. Zur Vorbereitung der Edition ging Rauschen die vier Handschriften der „Merkbüchlein", die sich überhaupt erhalten haben, auf der Nationalbibliothek von Paris genau durch und verglich mit ihnen die in kritischer Hinsicht beachtenswertesten seitherigen Ausgaben: Die älteste von Sichard (Basel 1528), die von Baluze (17. Jahrh.) und die von Jülicher (in der oben erwähnten Krüger'schen Sammlung 1895).

Auf diese Weise wurde ein so reiner Text hergestellt, als es bei den zurzeit vorhandenen Hilfsmitteln nur immer möglich war. C. W(eyman)s Klage, (im histor. Jahrb. der Görres-Ges. v. 1895 S. 424) über die geringe Regsamkeit der katholischen Gelehrten auf patristischem Gebiete, die noch nicht einmal die zurzeit des vatikanischen Konzils so oft zitierte Schrift des Lerinensers in einer kritisch zuverlässigen Ausgabe edierten, muß nun endlich verstummen.

3. Mit Recht nennt R. seine Ausgabe des Apologeticum eine recensio nova: sie unterscheidet sich an vielen Stellen von dem seither umlaufenden Texte. Es war längst die Ansicht hervorragender Kenner der Schriften Tertullians, daß ein verschollener Kodex der ehemaligen Klosterbibliothek von Fulda, aus dem eine ziemlich große Anzahl einzelner Worte und Wendungen durch das Verdienst eines Kanonikers von Brügge, Franz de Maulde († 1597), überliefert wurde, einen vielfach bessern Text als alle übrigen Handschriften enthielt. Rauschen hat die Abweichungen des Cod. Fuldensis von der gewöhnlichen Lesart einer genauen und umsichtigen Prüfung unterzogen und ist zu dem Urteil gekommen, daß die Fuldaer Handschrift einerseits dem Urtexte relativ sehr nahe steht, daß sie andrerseits aber auch vielfach das Schicksal aller durch die Hände mehrerer Abschreiber hindurchgegangenen Manuskripte geteilt hat. An vielen Stellen hat er dementsprechend die Lesart der Fuldaer Handschrift in den Text aufgenommen. Aber auch die übrigen alten Kodices hat er verglichen, den Cod. Parisinus 1623 aus dem 10. Jahrh., sieben weitere Handschriften aus dem 12—15. Jahrhundert, sodann vier Drucke aus dem 16. Jahrh. und die Ausgabe Öhlers von 1853. Die zahlreichen Varianten lassen ahnen, mit welcher Mühe die Edition dieses Heftes verbunden war. Welch undankbare Arbeit zuweilen bei der Vorbereitung einer solchen Ausgabe zu leisten ist, zeigen R.'s Bemerkungen über einen Cod. Montispessulanus aus dem 11. Jahrh. Öhler und Kroymann (nach Quaestiones Tertullianeae criticae I, Göttingen 1893, 11) schätzten diesen Kodex sehr. So ließ ihn denn R. nach Bonn kommen, um ihn zu kollationieren. Er sah das Apologeticum in dieser Handschrift genau Wort für Wort durch „magno labore, sed lucro minimo".

Die Vorzüge der übrigen Nummern des Florilegiums sind auch den hier besprochenen Heften eigen: Kurze Vorbemerkungen

unterrichten gut über Leben, Schriften und literarische Eigenart der betreffenden Autoren, über die handschriftliche Überlieferung, die seitherigen Editionen, die deutschen Übersetzungen und die wichtigsten Abhandlungen über einzelne für die rezensierten Schriften in Betracht kommende Fragen. Die zur sachlichen Erläuterung beigegebenen kurzen, aber sehr klaren Anmerkungen verraten überall den gründlichen Kenner der klassischen und der altkirchlichen Geschichte und Literatur. Namentlich Kirchenhistoriker und Dogmatiker aber auch alle Freunde der kirchlichen Vergangenheit sind dem Veranstalter dieser patristischen Anthologie für seine mühsame Arbeit zu großem Danke verpflichtet. Der Heilige Vater Pius X. hat ihm deswegen seine besondere Anerkennung ausgesprochen, der Bischof de Cabrières von Montpellier aber nennt das Florilegium „très bien fait, très utile et vraiment très intéressant". Alle Leser der seither erschienenen Bändchen — und ihrer sollten es namentlich im Klerus recht viele sein — werden dasselbe Urteil fällen.

Mainz. J. Schmidt.

---

**Fontes iuris canonici** selecti collegit Prof. Dr. *Andreas Galante*. Oeniponte, Libraria academica Wagneriana 1906. 8° (XVI 677) ℳ 17.—.

In den Gebieten der Dogmatik und der Kirchengeschichte gehört zum wissenschaftlichen Handwerkszeug das weltbekannte Enchiridion des verlebten Professors Denzinger in Würzburg. Den gleichen Zwecken bei den Vertretern des kanonischen Rechtes möchte obige Sammlung dienen, die wir gleich hier als ein sehr wertvolles Unternehmen bezeichnen. Sie enthält folgende Abschnitte: 1. Die älteste Kirche. 2. Kirchengewalt und Staats-Gewalt. 3. Weihe. 4. Hierarchie der Weihe und der Jurisdiktion. 5. Der Papst. 6. Die Kardinäle. 7. Die römische Kurie. 8. Die päpstlichen Legaten. 9. Metropoliten. 10. Die Bischöfe. 11. Die Kapitel. 12. Die Pfarrer. 13. Orden und Kongregationen.

Der kenntnisreiche Herausgeber hat die Auswahl der Aktenstücke, die den vorzüglichsten Ausgaben entlehnt wurden, derart getroffen, daß der Jünger der Themis ein treues Bild der geschichtlichen Entwicklung empfängt. Verständnisvoll wurden in die Abteilung „Urkirche" auch Proben aus der Didache und der Didaskalie aufgenommen, und zwar jene mit griechischem Texte und lateinischer Übersetzung nach Funk, diese nach der lateinischen

Übertragung, welche Hauler in Verona aufgefunden. Funks klassische Ausgabe der Didaskalie (Paderborn 1906) ließ sich noch nicht verwerten. Wenngleich die Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bis Karl d. Gr. vielfach die weltliche Gesetzgebung betont, so gelangen doch auch die großen Päpste jener Zeit: Leo I., Gelasius I. und Symmachus zu Wort. Daß De Civitate Dei des hl. Augustinus auch herbeigezogen, wird jeder billigen, der den tiefen Einfluß dieses Buches auf die Ansichten über Staat und Kirche kennt. Für die Periode des Mittelalters gelangen Freund und Feind zu Wort. Bei der Literatur der Unam sanctam vermißt man ungern den Namen Denifle, der das Original in Lichtdruck so prächtig ediert hat. Noch näher liegen uns die Aktenstücke über den westfälischen Frieden, dessen Verwerfung durch Innocenz X. (nicht Innocenz XI. pag. IV), das französische, preußische und österreichische Konkordat und der Syllabus Pius IX. und das Vatikanische Konzil. In den Literaturangaben fehlt beim Syllabus die ausgezeichnete Schrift von Heiner (Mainz 1905. Katholik 1905. II, 145), und beim Vatikanischen Konzil dessen urkundliche Geschichte von Granderath-Kirch (Freiburg 1903). Heiner ist um so höher zu schätzen, als die Syllabus-Literatur auch heute noch bedenkliche Erscheinungen aufweist, wie das am 5. April 1906 (Civiltà cattolica 21. April 1906 pag. 236) auf den Index verwiesene Werk: Paul Viollet, L'infaillibilité du Pape et le Syllabus. Besançon-Paris 1904 klar dartut. Und was Cecconis Storia del Concilio Vaticano, die regelmäßig zitiert wird, anlangt, so darf man fragen, wo diesseits der Alpen dieses unbequeme Werk sich findet, in welchem der Text in lauter Urkunden untergeht. Die berühmte Bulle (nicht Breve, wie bei Schanz Apol. des Christentums. Band 3². S. 610. Freiburg 1906 steht) Leos XIII. über die anglikanischen Weihen wird mit Recht dargelegt. Es sei hierorts die Mitteilung eingeflochten, daß Domherr Moyes in London, welcher bei den Vorbereitungen zum Erlaß dieser Bulle in Rom 1896 eine bedeutende Rolle gespielt, eine urkundliche Arbeit darüber vorbereitet. Das mit Inhaltsangaben und Register versehene Vademekum sei empfohlen.

Aachen. A. Bellesheim.

**Die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit** unter besonderer Berücksichtigung des Bürgerlichen Gesetzbuches für Deutschland von Dr. Karl Kiefer, Seminarregens und Rektor des b. Lyzeums in Eichstätt. 8°, 145 S. Eichstätt Brömersche Buchhandlung 1905. *M.* 3.—.

Es gibt zwar gute Kommentare zum Bürgerlichen Gesetzbuch, die dasselbe von moraltheologischem Standpunkte aus beurteilen, allein eine Darstellung der Lehre von der ausgleichenden Gerechtigkeit, in welche das einschlägige Recht hinein gearbeitet ist, fehlte uns. Und doch ist gerade hier die positive Gesetzgebung von so großer Bedeutung. Diesem Mangel hilft Kiefer ab und zwar in einer Weise, die bei den Fachgenossen wohl durchgehends des Beifalles und Dankes sicher ist. Vielleicht werden manche des Guten zu viel in dem Buche finden wollen. Allein wenn auch gar manches gesagt wird, dessen Kenntnis dem Seelsorger und Beichtvater nicht gerade unerläßlich notwendig ist, so kann dieses doch nichts schaden und ihn instand setzen, in manchen Fragen ein zuverlässiger Berater zu sein. Einteilung und Darstellung des Buches ist bei einer in löblicher Weise angestrebten Kürze und Knappheit des Ausdruckes durchaus klar, das Register am Schluß bei der Reichhaltigkeit der Schrift sehr dankenswert. Der Leser wird leicht finden, daß der Verfasser mit einem ruhigen und gut begründeten Urteil die Lehren der Moral mit denen des positiven Rechtes verbindet (vgl. z. B. das über Ersitzung und Verjährung Gesagte S. 34 bis 43). In Einzelheiten wird wohl hie und da ein Wunsch laut werden. Bei Behandlung der Frage, ob eine Vorliebe des Käufers Ursache einer gerechten Preissteigerung sein kann (S. 77), dürfte man wohl auch anderer Meinung sein als der Autor. Denn wenn jene Vorliebe keine unvernünftige und Ausnützung einer Notlage ausgeschlossen ist, warum soll ich nicht mehr für das Verkaufsobjekt fordern dürfen?

Was über die Pflicht des Steuerzahlens gesagt wird (S. 129 Anm. S. 141), ist gut. Vielleicht wäre aber die Frage, ob nicht zwischen Gesellschaft und Steuerzahler ein stillschweigender Vertrag vorliegt, der Erörterung wert. Auf S. 144 werden die Gründe, welche von der Ersatzpflicht entschuldigen, kurz registriert. Man vermißt daselbst den Hinweis auf den Unterschied zwischen Ersatzpflicht wegen ungerechten Besitzes und wegen ungerechter Schädigung für den Fall, wo ein Anspruchsberechtigter nicht

ausfindig gemacht werden kann und eine ganz kurze Begründung dieses Unterschiedes. Der Wert des Buches wird durch solche und ähnliche Wünsche keineswegs irgendwie in Frage gestellt. Im Gegenteil. Für ein so vortreffliches Hilfsmittel zu moraltheologischen Vorlesungen und zum Selbststudium recht vielen Dank!

Mainz. Ph. Kneib.

---

**Psychophysik.** Historisch-kritische Studien über experimentelle Psychologie von Dr. Konstantin Gutberlet, Professor an der theologisch-philosophischen Lehranstalt zu Fulda, päpstl. Hausprälat und Domkapitular. Mainz, Kirchheim u. Co. 1905. 8°. XII u. 664 S. *M.* 9.—. geb. *M.* 11.

Heraklits bewegender Gedanke: „Alles ist im Fluß" ist zum Leitmotiv des modernen Wissenschaftsbetriebs geworden. Von der Untersuchung des bleibenden, der unmittelbaren Erfahrung nicht zugänglichen Wesens der Dinge wendet sich das Interesse der Gegenwart in allen Wissenszweigen vorwiegend ab zur Erforschung, der nächstliegenden, ontogenetischen und biologischen Entwicklung. Die Physik speziell verfolgt nach L. W. Stern (Psychologie der Veränderungsauffassung, Breslau 1898) die Tendenz, das Substantielle, Dingliche möglichst zu verflüchtigen und dafür das Funktionelle, im Werden Begriffene in den Vordergrund zu stellen. Da es im Bereich der Naturwissenschaften gelungen ist, die flüchtigen Welt- und Lebenserscheinungen mittels der präzisen Methode des Experiments gleichsam in festen Formen d. i. allgemeingültigen Gesetzen auszuprägen, versucht man dasselbe auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, wenigstens soweit dieselben mit dem mechanischen Naturbereich sich tatsächlich berühren; man wendet die exakte Messungsmethode an auf das Grenzgebiet zwischen Physiologie und Psychologie, auf die Psychophysik. Dabei liegt die Versuchung nahe, von der gemeinsamen Grenze aus beide getrennten Gebiete mit einander zu verwechseln und an rein Geistiges einen materiellen Maßstab anzulegen. Dieser Mißbrauch erzeugt als Reaktion die Verwerfung der experimentierenden Methode überhaupt, auch da, wo sie in der Tat anwendbar ist. So stehen sich zwei Extreme gegenüber: das physiologische, welches die ganze Psychologie förmlich auflöst in Physiologie, und das psychologische, welches alle psychophysischen Messungen auf dem genannten Grenzgebiet als nutzlose Spielerei verwirft.

Diesen gegenseitigen Übertreibungen gegenüber gilt es, die wahre Mitte zu finden in der richtigen „experimentellen Psychologie", welche dem physiologischen und psychologischen Moment in gleicher Weise gerecht wird, wie z. B. Alex. Pfänder (Einführung in die Psychologie, Leipzig 1904 S. 143—149), welcher zwar Experimente im Dienste der Psychologie kennt, jedoch nicht an Stelle der psychologischen Betrachtungsweise selbst, so daß die Psychophysik schließlich ganz und gar am Materiellen hängen bliebe. Eine zweite, noch schwierigere Aufgabe obliegt dem Vertreter der „philosophia perennis", nämlich den modernen, experimentellen Philosophiebetrieb organisch einzugliedern in die metaphysischen Errungenschaften der Vorzeit. Mögen die positiven Resultate der experimentellen Psychologie auch nicht entfernt den hochgespannten Bemühungen und Erwartungen auf diesem Gebiete entsprechen, völlig abzustreiten sind sie gleichwohl nicht, und an der Tatsache kann niemand vorbeikommen, daß sich auf die moderne, „empirische" Psychologie das in imposanten, internationalen Kongressen betätigte Interesse der Gegenwart in einer Weise konzentriert, welche ein Ignorieren nicht mehr zulässig erscheinen läßt (vgl. Max Ettlinger, „Das Experiment in der Psychologie" in „Hochland", Okt. 1905, S. 77 ff.).

Je allgemeiner auf der Gegenseite das Verständnis für den angeblich veralteten, metaphysischen Standpunkt infolge einseitiger Betrachtungsweise verloren geht, desto dringender erscheint eine wechselseitige Verständigung geboten, soll nicht von lauter minutiösen Detailforschungen der Überblick über das Ganze und damit der allein wahre, allumfassende wissenschaftliche Standpunkt verloren gehen. Gerade für die katholische d. i. „allgemeine" Wissenschaft ist es Ehrensache, zu zeigen, daß nicht sie, sondern ihre Gegner auf einem inferioren, einseitig beschränkten Standpunkt stehen. Es ist daher eine apologetische Tat, wenn der mit der Höhe philosophischer und theologischer, insbesondere dogmatischer Spekulation, wie mit den Niederungen erfahrungswissenschaftlichen Tatsachenmaterials in seltener Weise vertraute, unermüdliche Gelehrte Gutberlet sein Lebenswerk gekrönt hat mit einer Gesamtübersicht über das komplizierte Arbeitsfeld der experimentellen Psychologie nach dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung. Wie sehr gerade er dazu berufen ist, den von streng kirchlicher Seite noch wenig angebauten

Boden einer der jüngsten wissenschaftlichen Richtungen in Angriff zu nehmen, beweist, abgesehen von seiner theoretisch und praktisch jederzeit betätigten Vorliebe für naturwissenschaftliche und mathematische Studien das bereits 1882 seinem literarischen Hauptgegner Theodor Fechner, dem Begründer der experimentellen Psychologie, abgerungene, gewiß unverdächtige Zeugnis, „daß der Verfasser den wesentlichsten Inhalt der bisher vorliegenden Untersuchungen darüber (über Psychophysik) sorgfältig ins Auge gefaßt . . . hat, auch mit den psychophysischen Formeln umzugehen weiß, und daß man ihm Unkenntnis in mathematischen und physikalischen Dingen nicht vorwerfen kann".

Nachdem der Verfasser seine eigene Kompetenz auf dem Gebiet der Experimentalpsychologie dargetan hat, weist er die Kompetenzüberschreitungen der jungen, selbst „noch in einem fortwährenden Fluß begriffenen" wissenschaftlichen Disziplin energisch zurück. Sie ist keineswegs im Besitz gesicherter, allgemein anerkannter Resultate (VI. VII). Mag auch die Meßbarkeit psychischer Akte, wie sie auf physikalischem Gebiet, z. B. beim Vergleich von Lichtstärken, längst unbeanstandet geübt wird (52), keinen ernstlichen Bedenken begegnen und namentlich nicht an die Voraussetzung einer materialistischen Weltanschauung gebunden sein (40 ff.), so ist doch selbst nach Wundts Geständnis bei aller wissenschaftlichen Exaktheit „das Einzige, was billigerweise erwartet werden kann, die Ermittlung gewisser typischer Verlaufsformen der Vorgänge" des Seelenlebens, keiner konstanten Größenbestimmungen, wie auf physikalischem Gebiet (77). Nicht einmal das bedeutsamste psychophysische Gesetz, das Weber-Fechner'sche, wonach die Stärke eines Reizes in einer geometrischen Reihe zunehmen muß, wenn die Empfindung desselben in arithmetischer Reihe gesteigert werden soll, erfreut sich unbedingter Anerkennung seitens aller Forscher und auf allen Gebieten des seelischen Lebens (110 ff.).

Die empirische Psychologie und die darauf gestützte rationale ist überhaupt durch die moderne Experimentiermethode durchaus nicht auf ein total neues Fundament gestellt worden, sondern umgekehrt basiert die neue Methode im letzten Grunde selbst auf der alten der unmittelbaren Selbstbeobachtung und liefert nur genauere Detailangaben. Mit ihrer Hilfe hat man z. B. konstatiert, daß ein Nadelstich nicht sogleich, sondern erst

nach dem Bruchteil einer Sekunde eine Schmerzempfindung auslöst, daß beim scheinbar gleichzeitigen Erheben der Arme immer einer etwas voraus ist, daß der Klang zusammengesetzt ist aus Grund- und Teiltönen, aber durch das Experimentieren selbst könnte kein einziges Gesetz festgestellt werden, wenn nicht dessen Elemente, die primitiven Tatsachen, sich unmittelbar beobachten ließen (3 ff.). Weiterhin bleibt dem Materialismus gegenüber bestehen, daß rein übersinnliche Ideen, wie Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Religion als solche überhaupt nicht am Maßstab zeiträumlicher Bewegungen meßbar sind (81), und was den Widerwillen gegen die „veraltete" metaphysische Auffassung angeht, so sind sogar so eingefleischte, materialistisch gesinnte Empiriker wie James ehrlich genug, zuzugestehen, daß sie sich über ihre Antipathie gegen den scholastischen Seelenbegriff selbst nicht genügend Rechenschaft zu geben vermögen, daß vielmehr, „wenn Seelen existierten, die wir als Erklärungsprinzipien gebrauchen könnten, die formelle Erledigung der vorliegenden Fragen glatter zu Ende kommen würde, während Hirnprozesse und Ideen, mögen sie noch so synchronisch sein, gar keine vermittelnde Wirksamkeit aufweisen"; d. h. materielle Bewegungen von Gehirnteilen und geistige Gedanken sind dadurch, daß sie gleich*zeitig* sich vollziehen, nicht eo ipso gleich*heitlich* oder *eines* Wesens, wie der mechanische Monismus will (38).

Gegen den *Mißbrauch* der Psychophysik zu gunsten eben dieses *mechanischen Monismus* nimmt Gutberlet aufs schärfste Stellung. In der plumpen, von A. Herzen vertretenen Form desselben (30 ff. 38 unt. 222 ff.) erblickt er die geringere Gefahr gegenüber der versteckten Form des psychophysischen Parallelismus Fechners (78 ff.), welcher das Psychische bloß deshalb parallel neben dem Physischen herlaufen läßt, um es mit demselben scheinbar in Gegensatz zu bringen, in Wirklichkeit jedoch desto enger zu verketten. Denn wenn Fechner beides bloß als verschiedene Seiten eines und desselben Wesens betrachtet, das Geistige als die Innenseite, das Leibliche als die Außenseite, analog der konkaven und konvexen Seite derselben Kurve, so werden beide zwar mit Worten auseinandergehalten, aber sachlich identifiziert, weil das, was bald von einem, bald vom andern Standpunkt aus angeschaut wird, in der Tat in beiden Fällen dasselbe Ding ist. Jedes Ding hat bekanntlich mindestens

zwei Seiten. Während der mechanische Monismus überhaupt nicht Tatsachen, sondern systematische Vorurteile sprechen läßt, geht Fechner insbesondere von der falschen Voraussetzung aus, das Gesetz von der Erhaltung und dem Umsatz der Kraft sei eine absolute Notwendigkeit, welche auch auf die Geisterwelt sich erstrecke (81 ff.), und der sonst so nüchterne, allen „metaphysischen Hirngespinsten" abholde Naturforscher gefällt sich selbst in den abenteuerlichsten Phantasien von einem allgemeinen Weltbewußtsein, dessen besondere Art das Bewußtsein der einzelnen geistigen Wesen darstelle (84 ff.), in dem Wahne, die einzelnen geistigen Persönlichkeiten könnten ebenso zu einer allumfassenden Individualität des Weltganzen zusammenfließen, wie die verschiedenartigen Säulen eines Tempels zum Gesamtbau, die einzelnen Farben und Töne zu einer höheren Harmonie; allein erstere bilden bloß ein künstliches Aggregat, letztere eine Zusammenfassung von Akzidentien, in beiden Fällen werden nicht selbständige Individuen zu einem gemeinsamen Naturganzen vereinigt. Ebensowenig befriedigen die sonstigen metaphysischen Eigenheiten Fechners (104 ff.).

Die unentwegte Bekämpfung der unhaltbaren Weltanschauung Fechners hält Gutberlet nicht ab von der rückhaltlosen Anerkennung seiner experimentell erprobten psychophysischen Resultate (110 ff.). Unbedenklich akzeptiert er die von der modernen empirischen Psychologie einer besonders eingehenden Prüfung unterzogenen „unbewußten" — besser dürfte man vielleicht sagen, „unentwickelten" — psychischen Tätigkeiten, welche die ältere Psychologie noch nicht aus dem Kapitel der virtuellen und habituellen Seelenpotenzen heraus zu selbständiger Entfaltung gebracht hat, während Fechner dieselben auf das psychophysische Gebiet der Empfindungen einengt (142 ff. 340). Das berühmte Weber-Fechnersche Gesetz würdigt der Verfasser (135 ff.) nicht bloß nach seiner kausalen Bedeutung (psychische Quelle = Abstumpfungsfähigkeit der Seele), sondern auch nach seiner teleologischen (Verhütung übermäßigen Leidens und Genusses), wie er überhaupt wiederholt die Gelegenheit wahrnimmt, auf die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen, namentlich auf dem Gebiete der spezifischen Sinnesenergien, hinzuweisen (137/8. 183. 353 ff. 364 u. a.). Gerade der modernen Messungsmethode weiß er wichtige Bestätigungen des theistischen Standpunktes

abzugewinnen, so z. B. für die Einheit der Seele, weil dieselbe „sich genau zu derselben Zeit der auseinanderliegenden Empfindungen einheitlich bewußt ist", demnach „gleichzeitig an verschiedenen Teilen des Nervensystems sein" muß als ungeteiltes Ich (184), und für die Geistigkeit der Seele, weil das Zusammenwirken noch so vieler materieller Einzelkräfte von Atomen und Molekülen nur wieder eine einzige Resultante von gleicher Beschaffenheit, d. i. von materieller Bewegungskraft ergäbe, während psychische Einzelkräfte ihren jeweiligen Trägern, den Atomen, anhaften, nie aber zu einer Resultante sich vereinigen würden, außer wofern sie ein gemeinsames, immaterielles Prinzip beherrschte (192).

Auf den imponderablen Faktor der Willensfreiheit brauchte Gutberlet (265) nicht näher einzugehen, um nicht bei anderer Gelegenheit ausführlicher Erörtertes zu wiederholen und dadurch den Umfang des Buches zu stark anschwellen zu lassen. Aus demselben Grunde verweist er überhaupt für eingehende apologetische Widerlegungen, sowie für die „Psychologie des Kindes" direkt auf seine Schrift „Der Kampf um die Seele", auf sein Lehrbuch der Psychologie und das philosophische Jahrbuch. Mit diesen Ergänzungen dürften auch die Schwierigkeiten für den Anfänger, in das Verständnis der modernen philosophischen Terminologie einzudringen, sich erheblich verringern.

Aus dem reichhaltigen Material des vorliegenden Werkes möchten wir als besonders interessant beispielsweise hervorheben den Anteil katholischer Forscher, insbesondere des Jesuiten Furgis, an der endgültigen Entfernung der „persönlichen Gleichung" d. i. jenes unvermeidlichen Fehlers bei Beobachtungen über den Durchgang eines Sternes durch den Meridian, der bei den verschiedenen Astronomen auf Rechnung der Individualität zu setzen ist (250 ff.), Gutberlets eigenes gereiftes und besonnenes Urteil über die Gleichzeitigkeit mehrerer Vorstellungen im Bewußtsein (351/2), die Tiefenwahrnehmung (401 ff.), das Raumproblem (452 ff.), die real gesonderte Wahrnehmung der Partialtöne (500), das unabhängig vom Spiritismus ganz natürlich zu erklärende „automatische" Schreiben (636/7), die differentielle Psychologie (638 ff.). — Welch ungeheueres Tatsachenmaterial, das sonst nur schwer aus den zerstreutesten Quellen zu erreichen ist, dem Leser geboten wird, lassen die kurzen Überschriften der 20 Haupt-

kapitel nicht entfernt ersehen und dürfte durch ein Register weiteren Kreisen besser zugänglich gemacht werden. Bei einem so umfangreichen Werk verdient besondere Anerkennung, daß nur wenige störende Druckfehler geblieben sind (S. 41, Z. 11 von unten „rechnen" statt „reden" oder „sprechen"; S. 399, Z. 6 von unten „unterschätzen" statt „überschätzen"; S. 232 u. „Schmith" statt „Smith", vgl. S. 296. 606).

Möge das auch Gegnern imponierende Werk des Nestors der akademischen Lehrer in der katholischen Philosophie in Freundeskreisen nicht bloß den von der Bescheidenheit des Gelehrten allein genannten Zweck allseitiger Orientierung erreichen, sondern auch einen wirksamen Ansporn bilden zu weiterer selbständiger Verarbeitung der Errungenschaften modernen wissenschaftlichen Arbeitens und ihrer harmonischen Ausgleichung mit dem unveräußerlichen Besitzstand der Vergangenheit!

München, Neujahr 1906. Prof. Dr. Anton Seitz.

---

**Auf Kalvarias Höhen.** Ein Wegweiser in den Tagen der geistigen Einsamkeit. Von G. Dieffel, C. Ss. R. Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Genehmigung der Kongregationsobern. Regensburg, Friedrich Pustet. 8°. XIX u. 594 S. ℳ 4.50, geb. ℳ 5.20.

Der unermüdliche Verfasser, dessen zweibändiges Werk über „das größte Denkmal der göttlichen Liebe" in dieser Zeitschrift (1904 I 230) zur Anzeige gelangte, tritt hier mit einer neuen aszetischen Arbeit auf den Plan. Sie enthält eine zeitgemäße und ansprechende Bearbeitung der geistlichen Übungen des hl. Ignatius, deren Stoff auf sieben, dann aber auch auf fünf und drei Tage verteilt wird. So ist auf sinnvolle Weise den Bedürfnissen der verschiedensten Geister Rechnung getragen. Über die tiefe Sehnsucht, welche in unseren Tagen die weitesten Kreise ergriffen, in der Einsamkeit rechte Geistesnahrung zu suchen und zu finden, hat der Verfasser im Vorwort ansprechend sich ververbreitet. Der auszeichnende Charakter des Bandes liegt darin, daß die Hauptgedanken der unübertroffenen ignatianischen Übungen mit dem bitteren Leiden des Heilandes in Verbindung gebracht sind und damit abstrakten Wahrheiten eine packende Gestalt verliehen wird. Als hervorragende Beispiele dieser Art der Behandlung mögen die Betrachtungen: „Petrus im Kerker, die Hölle, das Fegfeuer" dienen. Durch passend ausgewählte Bei-

spiele und Sinnsprüche, sogar der profanen Dichter werden die vorgetragenen Lehren beleuchtet. Ohne ihren allgemeinen Charakter einzubüßen, nimmt die Schrift in gebührender Weise auch auf Ordensleute Rücksicht, und nicht minder können die einzelnen Abteilungen als Stoff zu frommen Lesungen dienen. Die Ausstattung durch die Verlagshandlung ist vorzüglich. Wenn Gerard Majella, der am 11. Dezember 1904 kanonisiert wurde, als selig bezeichnet wird (S. 172), so war die Drucklegung des betreffenden Bogens damals schon fertig gestellt. Dagegen ist „der selige Benedikt Joseph Labre" (S. 444) seit dem 8. Dezember 1881 heilig. α. β.

---

Heinrich Hansjakob: **In Frankreich**, Reise-Erinnerungen, Stuttgart Bonz u. Comp. Zweite Auflage 1904. S. 468. *M.* 4.50.

Diese Reiseerinnerungen des vielgelesenen Volksschriftstellers erschienen zum erstenmal im Juli 1874. Nunmehr legt sie der Verfasser mit nur wenigen formellen Abänderungen dem Publikum in zweiter Auflage vor. Wie die übrigen auf diesem Gebiet sich bewegenden Arbeiten Hansjakobs zeigt auch die vorliegende den ganzen, ungeschminkten, naturwüchsigen Sohn des Kinzigtales, der mit reichem historischem Wissen, verbunden mit einem ungewöhnlichen Maß von Menschenkenntnis dem Leser Orte und Personen vors geistige Auge führt und ihn durch seine freilich oft sehr subjektiv gefärbten Urteile in angenehmer Spannung zu erhalten versteht. Leider sind des Verfassers Äußerungen über den religiösen Indifferentismus des französischen Volkes, seine in allen Kapiteln wiederkehrende Klage über die aller Beschreibung spottende Sonntagsentheiligung sowie über den Mangel jeden Autoritätsglaubens insbesondere der niederen Schichten des Volkes nur zu berechtigt. Die Vorkommnisse der allerjüngsten Zeit haben in erschreckender Weise erfüllt, was der Autor dieser „ersten Tochter der christlichen Kirche" vor nunmehr dreißig Jahren prophezeit hat, nämlich daß sie noch schwere Krisen durchzumachen haben werde. Jeder Leser wird mit dem Verfasser darüber einig sein, daß diesem Volke, das auf allen materiellen Lebensgebieten Großes geleistet hat, vor allem die Rückkehr zu Gott und die „innerliche Auferstehung des Einzelnen" Not tut, ehe es an eine Wiederherstellung seines politischen Ruhmes denken darf.

W. D.

---

**Lehrbuch der Philosophie** auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen S. J. Dritter Band: Theodicee. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder 1906. 8°. (XIII. 276) ℳ 3.40. geb. ℳ 5.—.

Die hohe Bedeutung des Inhaltes dieses Bandes, welcher heute wieder im Vordergrund der philosophischen Erörterung seinen Platz einnimmt, veranlaßte den gelehrten Verfasser, der Theodicee auch äußerlich eine würdevolle Stellung in einem besondern Bande zu verleihen. In der ersten Auflage 250 Seiten füllend, ist der Umfang der Theodicee jetzt auf 276 Seiten gestiegen. Darüber bemerkt Lehmen im Vorwort: „Wesentliche Veränderungen hat diese neue Auflage nicht erfahren. An Verbesserungen dagegen hat es der Verfasser nicht fehlen lassen, manche Partien wurden außerdem bedeutend ergänzt und erweitert. Die meisten Zusätze kommen auf die Abschnitte von den Gottesbeweisen und der Mitwirkung Gottes mit der Tätigkeit der Geschöpfe" (VI.). Was die Gottesbeweise anlangt, so hat ein Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Auflage nur ergeben, daß namentlich der ideologische, der henologische und der eudämonologische Gottesbeweis vertieft und erweitert wurde. Auch der ethnologische hat Bereicherungen erfahren, wobei namentlich der Buddhismus und die daraus geschöpften Einwürfe Berücksichtigung empfingen. Die besonders ausführliche Widerlegung der psychisch prädeterminierenden Beihilfe Gottes zeugt von der Gelehrsamkeit und Verstandesschärfe des Verfassers und erweist sich als besonders wertvoll in einer Zeit stärkster Angriffe wider die Freiheit des menschlichen Willens. Ob sie auch die theologische Gegnerschaft befriedigen wird, bleibe dahingestellt.

Von welcher Bedeutung die in den katholischen Schulen auch heute noch gepflegten scholastischen Gottesbeweise sind, dafür zeugt die im Londoner Tablet seit Anfang 1906 geführte Kontroverse über den kinesiologischen Beweis. P. Joseph Rickaby S. J., längst vorteilhaft bekannt durch seine Moral Philosophy und seinen Aquinas Ethicus, [1]) beschenkte das katholische England mit einer in klassischem Englisch angefertigten Übersetzung der

1) Über die Stonyhurst philosophical Series vgl. meine Besprechungen in dieser Zeitschrift 1892. II, 277—281, und 1901. I, 91—93.

Summa contra gentiles.[1]) Manchem wollte es scheinen, als ob der Herausgeber, der überhaupt keine Übersetzung „of words into words, but of thought into thought“ zu liefern die Absicht hatte, dem kinesiologischen Beweis nicht vollständig zu seinem Rechte verholfen hätte. Nach seiner Erklärung im Tablet, Januar 20, 1906 setzt er über den Beweis aus der Bewegung „Newmans Argument aus dem Gewissen“. Dem sei, wie ihm wolle. Hierorts sollte nur das lebendige Interesse betont werden, das man jenseits des Kanals dieser idealen Frage gewidmet hat.

Aachen. A. Bellesheim.

## XXVIII.

## Miszelle.

**Zur Sitte bei der Aufschwörung im Domkapitel zu Worms.** Noch im 18. Jahrhundert bestand laut dem Protokolle des Wormser Domstifts (jetzt im Staatsarchiv zu Darmstadt verwahrt) folgender Gebrauch. Der Aufzunehmende (adelige) Herr mußte Hände und Finger vorzeigen und so die Gewißheit geben, daß er gesunden Körpers sei, dann mußte er nach abgelegter geistlicher Kleidung von der Bank einen Sprung herab tun aus demselben Grunde. Der Text lautet: ostensis manibus et digitis ne sit vitiati corporis, exutis vestibus clericalibus saltum de scamno faciat. Ob Gleiches sich anderwärts findet? F. F.

1) Rickaby, Joseph S. J. Of God and his Creatures. An annotated Translation with some Abridgments of the Summa contra Gentiles of St. Thomas Aquinas. London Burns and Oates 1905 (One Guinea).

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# Der Katholik.

## Zeitschrift

für

## katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von
Dr. Johann Michael Raich,
Domdekan in Mainz.

Christianus mihi nomen
*Catholicus* cognomen.
*S. Pacianus.*

Sechsundachtzigster Jahrgang.

1906. — Dritte Folge. — Bd. XXXIV.

Mainz 1906.
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

# Inhaltsverzeichnis.


| | | Seite |
|---|---|---|
| 1. | Prof. Dr. Philipp Kneib, Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung | 1 |
| 2. | Joseph Hontheim, S. J, Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie | 12 |
| 3. | Dr. Ignaz Seipel, Wien, Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin | 37 |
| 4. | Dr. Gustav Sommerfeldt, Ein übersehener Traktat des 14. Jahrhunderts betr. den Pariser Dogmenstreik über Marienverehrung | 50 |
| 5. | Das Haupt der hl. Margareta von Ungarn im ehemaligen Domschatz zu Mainz | 57 |
| 6. | Literatur. Döller, J., Geographische und ethnographische Studien zum III. u. IV. Buch der Könige | 62 |
| | Nagl, E., Die nachdavidische Königszeit Israels. | 62 |
| | *Kortleitner*, F. X., Archaeologiae biblicae Summarium | 62 |
| | Mommert, Topographie des Alten Jerusalem | 62 |
| | Fell, W., Lehrbuch der allgemeinen Einleitung | 62 |
| | Dr. Funke, Bernhard, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury | 66 |
| | *R. P. Auguste Poulain*, Des Graces d' Oraison | 69 |
| | Moritz Meschler S. J., Der göttl. Heiland | 71 |
| | Dr. K. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker | 72 |
| | Linsenmauer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian | 73 |
| | Dr. Cölestin Wolfsgruber, O. S. B., Friedrich Kardinal Schwarzenberg | 75 |
| | Dr. G. B. Kißling, Lorenz Truchseß von Pommersfelden | 78 |
| 7. | Prof. Dr. Philipp Kneib, Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung | 80 |
| 8. | Joseph Hontheim, S. J., Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie | 96 |
| 9. | Dr. Ignaz Seipel, Wien, Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin | 128 |
| 10. | Literatur. Gutjahr, Einleitungen zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes | 146 |
| | A. Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes | 146 |
| | Dr. Konstantin Gutberlet, Dogmatische Theologie | 148 |
| | *Claudius Frassen* O. Min., Scotus Academicus | 152 |
| | Dr. Franz Schmid, Das Fegfeuer | 155 |
| | P. M. Baumgarten, Der Papst, die Regierung und die Verwaltung der hl. Kirche in Rom | 157 |

Seite

Dr. J. B. Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg . . . . . 158
Wilhelm Müller, Homilien über die Evangelien der Sonntage und Feste des Herrn von Bischof de la Luzerne . . . 159
P. Matthias v. Bremscheid, Kurze Festtagspredigten . . 160
11. Prof. Dr. Selbst, Randglossen zur biblischen Frage . . . . 161
12. J. Hontheim S. J., Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie . . . . . 176
13. Dr. Ignaz Seipel, Wien, Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin . 189
14. Dr. J. Zumbiehl, Der Zweck des Buches Daniel . . . . 201
15. Literatur. Dr. A. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte 225
Dr. J. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte . . . . . 226
*Em. Sévestre*, L'Histoire; le texte et le destinée du Concordat de 1801 . . . . . 227
*Robert Steele*, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi Fascic. I. 229
*John H. Overton Frederic Rolton*, A History of the English Church . . . . . 230
*Mgr. Moyes*, Aspects of Anglicanism . . . . . 232
*Eug. Martin*, Saint Colomban . . . . . 233
Dr. Wieland, Franz, Mensa und Confessio . . . . . 234
*Cyril Ryder*, Life of Thomas Edward Bridgett . . . . . 236
16. Miszellen. Die Heiligung der Gottesmutter nach Huguccio . 238
Zum ehemaligen Reliquienfest im Dome zu Mainz . . . . . 240
17. Johannes von Montecorvino . . . . . 241
18. J. Hontheim S. J., Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie . . . . . 254
19. Wilh. Schmitz, S. J., Statuten der im Jahre 1481 in der Stadt Schleswig errichteten Rosenkranzbruderschaft . . . . 281
20. Prof. Dr. Selbst, Randglossen zur biblischen Frage . . . . 288
21. Chrys. Gspann, Die Bergpredigt und die Unauflöslichkeit der Ehe . . . . . 301
22. Literatur. Steph. Beissel S. J., Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters . . . . . 311
Dr. Jos. Greving, Johann Eck als junger Gelehrter . . . 313
*Elie Blanc*, Dictionnaire de Philosophie ancienne, moderne et contemporaine . . . . . 313
Georg Baumberger, Der sel. Nikolaus von Flüe . . . 315
Everilda von Pütz, Geschichten aus Tirol . . . . . 316
23. Miszellen. Ehe, Ehefrau, Ehestand im Mittelalter . . . 317
Bibelkenntnis u. Bibelverbreitung im Mittelalter . . . . . 319
24. Johannes von Montecorvino . . . . . 321
25. Dr. Bellesheim, Offizieller Staatsbericht über die Ausdehnung des Ritualismus . . . . . 331
26. Dr. Kahl, Die Pädagogik des Bischofs Franziskus Patricius von Siena (gest. 1494) . . . . . 345
27. Dr. J. Zumbiehl, Daniel in der alttestamentlichen Literatur. 361
28. Literatur. Dr. J. E. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes . . . . . 390
Dr. J. Belser, Die Apostelgeschichte . . . . . 392
Dr. Philipp Kneib, Die „Jenseitsmoral“ . . . . . 393
Dr. Martin Leitner, Die tridentinische Eheschließung . . . 394
Dr. Franz Falk, Marianum Moguntinum . . . . . 395
*Augustinus Lehmkuhl*, S. J., Bibliotheca ascetica mystica . . 395
Albert Maria Weiß O. P., Lutherpsychologie . . . . . 397
Herbert Kardinal Vaughan, Der junge Priester . . . 398
Clara Molsberger, Ratschläge zur Berufsfrage der Frauen. 399
Erwiderung . . . . . 399

# I.

## Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung.

Von Prof. Dr. Philipp Kneib.

Die Bedeutung des Gewissens im Leben der Menschen liegt klar zutage. Redewendungen und Sinnsprüche verraten deutlich, welche Macht man ihm zuschreibt. Von dem Frieden eines guten Gewissens und der Qual eines bösen singen und sagen Poesie und Prosa. Das Gleiche verkünden Erscheinungen des täglichen und des geschichtlichen Lebens. Wer die Gewissen der Menschen hat, hat die Macht, und keine brutale Gewalt vermag dauernd etwas durchzuführen, was Gewissen knechtet und Gewissen verletzt. Die höchste Instanz, auf die man sich zur eigenen Rechtfertigung beruft, ist das Gewissen. An das Gewissen appelliert der Gebietende und Rechtsuchende, mit seinem Gewissen garantiert der Entscheidende, auf sein Gewissen stützt sich der Mißverstandene. So sicher aber seine Bedeutung zu sein scheint, so vielumstritten ist sein Wesen und sein Entstehen, sein „Was" und sein „Woher". Das „Woher" aber schließt zwei Fragen ein: die Frage nach dem psychologischen Ursprung und die Frage nach einem etwaigen metaphysischen Ursprung. Die erste spaltet sich wieder in zwei Unterfragen: Wie entstand das Gewissen in der Menschheit und wie entsteht es im einzelnen Menschen?

Das Wort Gewissen wird verschieden erklärt. Nach einigen bedeutet es gemäß seiner Zusammensetzung aus der Vorsilbe „Ge" und dem Substantiv „Wissen" eine Summe von Wissen (um das Gute und Böse), wie Gebirge eine Anzahl von Bergen und Gewölk eine Ansammlung von Wolken bezeichnet. Allein diese Auffassung scheint zu übersehen, daß das Wort aus der Gelehrtensprache stammt und sich als eine Übersetzung des griechi-

schen συνείδησις und des lateinischen conscientia darstellt. Beide aber drückt ein Mitwissen aus. Es ist also festzustellen, inwiefern im Gewissen ein Mitwissen enthalten ist. Wundt[1]) glaubt, daß damit dem scire, dem Wissen, ein conscire, ein Mitwissen wie die Tätigkeit eines zweiten Ich gegenübergestellt wird. Er ist ferner der Ansicht, daß der Ausdruck „Stimme des Gewissens", der auch heute noch in Werken über das Sittliche vielfach gebraucht werde, auf das nämliche hinweise. Dieses zweite Ich sei nichts anderes als die Gottheit und man habe unter den Mitwissen ursprünglich ein göttliches Mitwissen verstanden. Es drücke sich darin die Vorstellung aus, daß die Gewissensvorgänge nicht eigene seelische Akte des Menschen seien, sondern von einer fremden auf sein Bewußtsein rätselhaft einwirkenden Macht herrühren, etwa von der „Stimme Gottes", der in uns wohnen soll. Wir werden auf die Auffassung, wonach das Gewissen die „Stimme Gottes" ist, noch näher zu sprechen kommen. Hier nur so viel, daß der Ausdruck „Mitwissen" nicht notwendig auf ein Mitwissen der Gottheit bezogen werden muß. Es ist richtig, daß in dem „δαιμόνιον" (= Göttliches, Übermenschliches) des Sokrates sich derartiges ausspricht. Ihm war dieses Dämonium eine auf göttlicher Eingebung beruhende innere Stimme der praktischen Vernunft, die ihn zum Guten antrieb, und vom Bösen abhielt. Sie sagte ihm, „ἃ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή" — was man tun und was man lassen muß. Allein in dem christlichen Gebrauch des Wortes συνειδέναι (conscius esse) = mitwissen wird das nicht zum Ausdruck gebracht. Wenn Paulus schreibt (1 Kor. 4, 4): „Ich bin mir zwar nichts bewußt (σύνοιδα), allein .... der Herr ist es, der mich richtet," so bekundet er daher deutlich, daß er als den Mitwissenden sich selbst betrachtet. Es ist der Hinweis auf das eigene Bewußtsein früheren Verhaltens und zwar als des bezeugenden Urteils über dessen Sittlichkeit.[2]) Das Gewissen wird hier hauptsächlich als nachfolgendes und richtendes ins Auge gefaßt. Das also ist es, was in dem Wort Gewissen etymologisch zur Geltung kommt, das eigene Bewußtsein um die

1) Ethik, II³, S. 89.

2) Vgl. auch Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, VI³, S. 647.

sittliche Beschaffenheit. Man darf nicht einfachhin darin einen Hinweis auf eine ursprüngliche rein mythologische Betrachtung und Erklärung des Gewissens finden. Doch kommt es nicht so sehr darauf an, den Ausdruck Gewissen seiner Wortbedeutung nach zu würdigen als vielmehr das Wesen des Gewissens festzustellen.

## I.

## Das Wesen des Gewissens.

Man kann unter Gewissen das aktuelle Bewußtsein über Gut und Bös verstehen, wie es in einem Menschen tatsächlich in einem bestimmten Fall gegeben ist, oder auch das Vermögen (Potenz), im gegebenen Falle dieses Bewußtsein zu haben. Es ist gewiß an sich gegen diese Unterscheidung nichts einzuwenden. Wenn die Seele Gewissensurteile fällt, dann hat sie offenbar auch die Fähigkeit (Potenz) oder Anlage dazu. Wenn wir trotzdem bei Wundt[1]) die Bemerkung finden, daß es ein Gewissen nicht gebe, das außerhalb der einzelnen Akte, etwa als ein Separatvermögen der menschlichen Seele existiere, so hat diese ihren eigenen Grund. Er will nämlich der Ansicht entgegentreten, als ob das Gewissen in einer besonderen Weise im Unterschied von der Fähigkeit zu erkennen, zu fühlen und zu wollen und außerhalb oder neben ihr der Seele zukäme. Und darin ist ihm vollkommen beizupflichten. Es braucht in der Seele, um uns bildlich auszudrücken, kein besonderes Kästchen zu sein, in dem wie ein Uhrwerk ein eigener Gewissensmechanismus angebracht wäre. Die Anlage der Seele zum Erkennen, Fühlen und Wollen genügt vollständig zur Erklärung der Gewissensäußerung als einer besonderen Tätigkeit unseres Geistes. Hartmann hat eine eigentümliche Meinung von der christlichen Gewissensauffassung, die uns die soeben abgewiesene Vorstellung der Sache nach zuschreibt. Nach ihm denken wir uns das Gewissen als eine Art „göttliches Orakel", das in unserer Brust sitzt und zur rechten Zeit seine Stimme erhebt. Es wäre etwas dem „δαιμόνιον" des Sokrates ähnliches, von dem oben die Rede war. Man kann keiner Richtung der christlichen Wissenschaft den Vorwurf machen,

1) A. a. O. S. 88.

sie sei für ein derartiges angeborenes Vermögen eingetreten, speziell nicht der Scholastik. Allerdings lehrte sie, der Mensch besitze eine von Gott anerschaffene Fähigkeit, das Gute und Böse zu erkennen, sich zu einem verpflichtet und von dem anderen zurückgehalten zu wissen, allein das bedeutet kein eigenes angeborenes Vermögen, sondern eben die sittliche Anlage, welche von allen angenommen wird. Insbesondere hält die Scholastik fest, der Mensch besitze von Natur aus die Fähigkeit und Fertigkeit, die obersten Grundsätze des sittlichen Handelns zu erkennen (z. B. Du sollt den Nächsten nicht verletzen — Was Du nicht willst, daß man Dir tue, das füg auch keinem andern zu — Du sollst der Sinnlichkeit nicht die Herrschaft über die Vernunft überlassen). Zur Bezeichnung dieser Anlage wird der Ausdruck συντήρησις (Synteresе) gebraucht, der sich zuerst bei Hieronymus findet. Dieser beruft sich auf den Gebrauch des Wortes bei den Griechen und betont namentlich, daß diese Synteresе als „scintilla conscientiae" (Gewissensfunke) dem Adam auch nach dem Sündenfall noch verblieben sei (Kommentar zu Ezechiel). Es ist auch hie und da die falsche Schreibweise συνδήρησις üblich. Nach Thomas[1]) ist die „synderesis" die „lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum" — also eine Anlage des Erkenntnisvermögens, die obersten Grundsätze des sittlichen Handelns zu erfassen.

Wer im Anschluß an den Ausdruck *continens* (enthaltend) der Meinung wäre, Thomas vertrete ein Angeborensein der Erkenntnis dieser Grundsätze als fertiger Urteile, würde sich irren. Angeborene fertige Erkenntnisse lehrt weder Thomas noch überhaupt die Scholastik. Deswegen ist die Bemerkung Eislers:[2]) „Die Scholastik bestimmt das Gewissen als (von Gott eingepflanztes) Vernunfturteil" mißverständlich. Eingepflanzt ist nur die Fähigkeit, das Gewissensurteil zu fällen.

Ein wirkliches eigenes Vermögen, aus dem der Akt des Gewissens hervorgeht, nahm nach dem Vorgang Shaftesburys vor allem der schottische Philosoph Hutcheson an.[3]) Diese Po-

1) I/II, qu 94, a. 1 ad 2.
2) Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 2. Aufl., S. 384.
3) Vgl. darüber Jodl, Gesch. der Ethik, I, Stuttgart 1882, S. 223 ff.

tenz, schon von Shaftesbury „moral sense“ (moralischer Sinn) genannt, liegt zwischen Gefühl und Vernunft und reagiert nach Art des Gefühles auf die Vorstellung von Handlungen, die zu vollbringen sind, in Form von Billigung oder Mißbilligung. Nach Hutcheson ist dieser moral sense allen Menschen, auch den Wilden angeboren. Infolge seiner Äußerungen unterscheiden wir das sittlich Gute unmittelbar von allen anderen Wahrnehmungen, wie uns ja auch in anderer Beziehung z. B. die höhere Würde eines Genusses in schöner Kunst oder Wissenschaft unmittelbar deutlich ist gegenüber den Genüssen des Gaumens. Auch Menschen ohne viel Überlegung treffen eben wegen der natürlichen und naturgemäßen Reaktion jenes Vermögens das Richtige. Man scheint sich seine Funktionen ähnlich gedacht zu haben wie die Funktionen des Instinktes bei sinnlichen Wahrnehmungen bezüglich der Nützlichkeit oder Schädlichkeit des Vorgestellten.

Wichtiger als eine Erörterung über ein etwaiges Gewissens*vermögen* ist eine Untersuchung über das Gewissens*urteil*. Über das, *was* es sagt, herrscht ziemliche Übereinstimmung, über das „Wie“ nur bis zu einem gewissen Grade. Allgemein zugegeben wird die Erkenntnis des sittlich Guten und seine Unterscheidung vom sittlich Bösen, die Billigung bezw. Mißbilligung, die sich damit verknüpft, und unter Umständen die Empfindung des Gebundenseins zur Vollbringung oder Unterlassung einer bestimmten Handlung.[1])

*So* äußert sich das Gewissen *vor* einer Handlung. Es wird in diesem Falle als mahnendes Gewissen bezeichnet. Es gibt jedoch auch *nach* der Handlung seine Ansprüche nicht auf. Wurde diese nicht in seinem Sinne vollzogen, so tut es sich kund als nachträgliche Mißbilligung.

Greift diese Mißbilligung in scharfer Form in die Gefühlssphäre hinein und führt sie zu empfindlichen Erregungen, so entstehen die Gewissens*bisse*. Wie furchtbar *diese* wirken können, davon erzählen Geschichtschreiber, Dichter und Beobachter

1) Ich sage: „Unter Umständen“, weil manches Gute, das wir erkennen und billigen, nur als geraten erscheint, nicht als Pflicht. Doch ist das bei der Behandlung des Gewissens nur von nebensächlicher Bedeutung und wir nehmen im folgenden keine Rücksicht darauf.

des täglichen Lebens. Es braucht nur kurz erwähnt zu werden, daß wir nicht jedes Urteil über Sittliches und Unsittliches als Äußerung des Gewissens betrachten. Wir reden von Gewissen nur dann, wenn es sich handelt um eine eigene Tat, die wir vollbringen wollen oder vollbracht haben. Das absolute Gebundensein an den Gewissensausspruch, seine Überlegenheit und sein unerbittlicher Anspruch auf Beachtung gegenüber Lust und Unlust, Nützlichkeit und Schädlichkeit, kleidet Butler[1]) in die schönen Worte: „Hätte das Gewissen ebensoviel Macht als es Autorität hat, es würde schlechterdings die Welt beherrschen."

In dieser Unterscheidung zwischen Macht und Autorität liegt ein Hinweis auf die Art der Wirksamkeit des Gewissens. Er ruft zum Handeln auf, nicht aber treibt und drängt es dazu mit physisch-elementarer Gewalt, wie etwa das Bedürfnis nach Speise und Trank, der Trieb zur Befriedigung eines Lustverlangens und zur Beseitigung der Unlust. Wundt[2]) anerkennt diese Unterscheidung in der Klassifizierung der Beweggründe zum Handeln in impulsive und imperative Motive. Die Eigentümlichkeit des Sittlichen besteht darin, daß bei ihm imperative Motive zur Geltung kommen. Zwar sind nach ihm alle Willensmotive, auch die sog. imperativen impulsiv d. h. jedes Motiv wirkt als unwiderstehlicher Trieb, mehrere zusammen bilden daher Triebkräfte, die gegeneinander wirkend das Wollen so bestimmen, daß es den vorherrschenden Motiven folgt. „Bei den imperativen kommt nun dazu noch eine weitere Eigenschaft: sie verbinden sich mit dem Bewußtsein, daß sie allen anderen, bloß impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen. . ." „Die Funktion des Gewissens selbst besteht aber allgemein darin, daß der Kampf der imperativen und impulsiven Motive von Affekten begleitet ist, welche die imperativen Motive verstärken und daher einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen können, wo der sonstige Gefühlswert der Motive hierzu nicht ausreichen würde. Diese Affekte hat man, wenn sie der Handlung vorausgehen oder sie begleiten, das gesetzgebende und das antreibende Gewissen genannt, und beiden die nach der Tat sich einstellenden Affekte als das richtende Gewissen gegenübergestellt." Wundt verlegt also das Gewissen wesentlich

1) Jodl, a. a. O. S. 190. — 2) A. a. O. II, S. 91 f.

ins Gefühl. Zwar kann es ihm zufolge[1]) Gefühl, Affekt, Trieb, Urteil sein, allein das Gefühl steht bei ihm im Vordergrund, einmal, weil der psychologische Vorgang, dessen logischer Abschluß die Selbstbeurteilung bildet, ehe er sich zu diesem entwickelt, in der Form von Gefühlen auftritt, an die sich Affekte der Billigung und Mißbilligung anschließen,[2]) und dann, weil nach seiner Psychologie ein Handeln nur aus Trieben und Gefühlen verständlich wird, nicht aus reiner Pflichtgebotserkenntnis.[3]) „Wir kennen kein willkürliches Handeln ohne Gefühle und Triebe, denn diese sind ja kein dem Willen fremdes Geschehen, sondern Teile der Willensfähigkeit selbst, nur durch unsere Abstraktion von ihr trennbar. Es ist daher nicht möglich, daß der Mensch durch ein reines, von allen Gefühlsmotiven befreites Pflichtgebot in seinem Handeln und demzufolge in seinen Urteilen über Handlungen bestimmt werde." Demnach wäre sowohl das Gewissen als Urteil wie das Gewissen als Antrieb wesentlich Sache des Gefühles. Erst infolge des Gefühles fällen wir ein intellektuelles Urteil, das aber selbst auf den Entschluß nicht wirksam ist. Die Rolle der Vernunft geht deswegen auch nach Wundt über eine passive Teilnahme kaum hinaus. Er ist nicht der erste, der in dieser Weise den Gewissensausspruch hauptsächlich auf das Gefühl gründet. Auch nach Shaftesbury[4]) liegt das Gewissen ganz in der Gefühlssphäre. Die Vernunft ist nur die Voraussetzung als das Vermögen der Reflexion über die Gefühle und Affekte. Eben dadurch daß der Mensch seine Affekte selbst zum Gegenstand des Nachdenkens machen kann, ist er des Sittlichen fähig. Hume[5]) hält den entscheidenden Ausspruch des Gewissens über Wert oder Unwert der Handlung für ein in Begriffe gefaßtes Produkt von Gefühlserregungen. Hutcheson[6]) weist der Vernunft nur die Aufgabe zu, unsere sinnlichen Eindrücke und Gefühlserregungen zu ordnen und zu vergleichen. Nach Spinoza[7]) kann die Erkenntnis von Gut und Bös nur dann wirken, wenn sie Affekte hervorruft.

Jodl[8]) erblickt gerade in der passiven Stellung der Ver-

1) A. a. O. S. 88. — 2) A. a. O.
3) A. a. O. II, S. 91. — 4) Jodl a. a. O. S. 170 ff.
5) Jodl a. a. O. S. 236. — 6) A. a. O. S. 225.
7) A. a O. S. 330.
8) A. a. O. S. 225.

nunft den Hauptirrtum der schottischen Moralphilosophen in ihren Darlegungen über das Gewissen. Er weist zur Begründung seiner Ansicht auf zwei Erscheinungen hin, deren Tatsächlichkeit außer Frage steht. Im Namen von Wahrheit und Vernunft wurden gegen besseres Fühlen die größten Schandtaten begangen und in den schwierigsten Fällen sittlicher Entscheidung ist das sich selbst überlassene Gefühl völlig hilflos. Wenn auch nicht, wie Kant meinte, Gefühl und Neigung aus dem Bereich des Sittlichen auszuscheiden sind, so ist es eine durchaus unzureichende Erklärung der Tatsachen des Gewissens, dieselben wesentlich in das Gefühl zu verlegen. Beides sind Extreme. Das eigentümliche Werturteil über Sittliches und Unsittliches, wie es die Erfahrung aufweist, kann nicht durch das Gefühl erzeugt werden. Diese Wahrnehmung des inneren Wertes des Sittlichen ist so verschieden von der Empfindung eigener Zuständlichkeiten, daß er nicht gefühlt, sondern nur erkannt wird. Die Begründung Wundts, daß es ein Handeln aus reiner Erkenntnis nicht geben könne, wird durch die innere Erfahrung keineswegs bestätigt. Denn diese weist einerseits auch bei bloßer Pflichterkenntnis durch den Intellekt den absoluten Anspruch der Pflicht auf Vollzug nach und konstatiert andererseits ein Handeln im Sinne der Pflicht, auch wenn diese nicht von Gefühlen unterstützt war. Mit Worten Wundts ausgedrückt, würde diese Tatsache so darzustellen sein: Unser Bewußtsein erfährt den absoluten Anspruch der imperativen Motive, auch wenn sie mit keinen oder nur relativ schwachen impulsiven Motiven zusammenwirken. Desgleichen stellt es unter den nämlichen Bedingungen Entscheide in der Richtung der imperativen Motive fest. Gerade die Begleiterscheinung der imperativen Motive Wundts, daß sie sich nämlich mit der Vorstellung verbinden, sie müßten allen anderen Motiven vorgezogen werden, auch wenn sie nicht in sich impulsive Triebkraft genug haben, diesen Vorzug sich zu erzwingen, macht ihre Eigentümlichkeit zu einem psychologischen Rätsel, insofern die psychologische Abwägung derartiger Erscheinungen den imperativen Motiven einfach ihr angemaßtes Recht streitig machen müßte. Stützt sich jene Vorstellung des Vorzugs auf Gefühle, warum haben diese Gefühle nicht auch zugleich in sich die impulsive Triebkraft? Stützt sie sich auf etwas, was über Gefühlswerte hinausgeht, was soll das anders

sein als ein durch die höhere Erkenntnis konstatierter Wert? Wenn nun diese höhere Erkenntnis dem Willen den Weg zeigt und die Richtung, in der die Entscheidung erfolgen muß, so ist ein diesbezügliches Wollen nicht unmöglich, weil das erkennende und das wollende Ich eins und das nämliche ist. Nur wer die Selbsttätigkeit des Ich leugnet und in all seinem Tun ein passives Getriebenwerden erblickt, kann hier psychologische Unmöglichkeiten finden. Ist das Ich aber nicht allein passiv, sondern auch selbsttätig, so kann ein Handeln nicht allein auf Eindruck und Nachdruck, auf Antrieb hin erfolgen, sondern auch auf Aufruf. Die Theorie Wundts leidet trotz aller Geistesschärfe und Originalität ihres Vertreters an einer versteckten Halbheit. Einerseits das Hauptmerkmal des Gewissens in dem Auftreten imperativer (aufrufender) Motive finden, andrerseits aber die Möglichkeit des Handelns von dem Vorhandensein und dem Übergewicht impulsiver (treibender) Motive abhängig machen, ist Inkonsequenz. Man müßte dann gerade dem Willen die Fähigkeit zuschreiben, auf die imperativen Motive hin selbsttätig impulsive Motive zu erzeugen und dann von diesen zur Tat sich treiben zu lassen. Allein mit dieser Erklärung wäre nichts anderes erzielt als ein Umweg, der nicht weiter führt als der gerade Weg. Selbsttätigkeit auf Erkenntnis hin wäre eben gegeben. Sie wird auch vom Sittlichen geradezu verlangt. Denn der Handelnde kann nur dann auf die Aneignung des Wertes, den das Gewissen verkündet, Anspruch machen, wenn er aus Erkenntnis dieses Wertes handelt. Will man das Handeln aber bedingt sein lassen durch impulsive Motive, die sich auf diese Werterkenntnis hin einstellen, so ist

1. Dieses Sich-Einstellen selbst, wenn es nicht vom freien (d. h. auf Erkenntnis hin selbsttätigen) Willen abhängt, problematisch, der absolute Anspruch der „imperativen Motive" also unberechtigt.

2. Hängt es aber vom freien Willen ab, so müßte man eine Möglichkeit annehmen, die Wundt leugnet, nämlich die Möglichkeit, daß der Wille auf reine Erkenntnis hin tätig werde.

3. Da diese Art von Gefühlen Teile der Willenstätigkeit selbst sein sollen, so wäre unter allen Umständen eine Beeinflussung des Wollens durch reines Erkennen gegeben, mag ihre Erzeugung auch nicht vom Wollen auf Erkenntnis hin aus-

gehen. Damit wäre aber die Grundvoraussetzung Wundts erschüttert.

Allerdings weisen manche allgemein gebräuchliche Ausdrücke darauf hin, daß auch das Gefühl beim Gewissensausspruch zur Geltung kommt. So wendet man ziemlich übereinstimmend das Wort „Pflichtgefühl" an. Man spricht von dem, was das Pflichtgefühl eingibt, von dem, was es fordert usw. Allein dem steht durchaus nicht entgegen, daß das Wesentliche am Gewissen höhere d. i. geistige Erkenntnis ist. Wenn man unter Gefühl auch die sogen. geistigen Gefühle versteht, d. h. die Resultate einer mehr unbewußt vollzogenen Erkenntnis, von denen hauptsächlich der Eindruck, den sie machen, zum Bewußtsein kommt, weniger aber die Gründe und Teile des Erkenntnisvorganges, so braucht der Begriff Gefühl in seiner Anwendung auf das Gewissen keineswegs abgelehnt zu werden. Auch das Gefühl als geistiger und geistig-sinnlicher Affekt der Begeisterung, des Abscheues, usw. braucht nicht zu fehlen. Selbst Lust- und Unlustgefühle können mitwirken und sittliche Entscheidungen erleichtern. Allein das Ausschlaggebende muß die Erkenntnis des moralischen Wertes und die darauf beruhende Anmutung (Affekt) sein.

Der Vollzug der Erkenntnis des Sittlichen ist dem Vollzug von Erkenntnissen überhaupt wesentlich gleich. Er steht unter denselben Gesetzen des geistigen Lebens. Wie man aber die Erkenntnistätigkeit vielfach in Syllogismen auflösen kann, wie sie oft auch mit Bewußtsein und Absicht in dieser Form vorgenommen wird, so kann auch das Gewissensurteil auf Schlüsse zurückgeführt werden und vollzieht sich oft in Schlüssen, namentlich da, wo ein bestimmter Fall unter eine klar erkannte allgemeine Norm subsumiert wird. Von der „gekünstelten Theorie des syllogismus practicus", wie Wundt[1]) diese Anschauungsweise nennt und wie sie von der Scholastik und der Wolffschen Schule vertreten wird, dürfte man nur dann reden, wenn darin die Behauptung ausgesprochen wäre, alle Gewissensurteile seien bestimmt wahrgenommene und mit Bewußtsein formulierte Schlüsse. Wenn man sagen darf, alle theoretische Erkenntnis involviere eine Anwendung der obersten theoretischen Denkgesetze, so ist es

1) A. a. O. S. 88.

gewiß nicht zu beanstanden, wenn man der Ansicht ist, in allen praktischen Urteilen sei eine Anwendung oberster praktischer Grundsätze enthalten. Wie aber der Mensch jene Denkgesetze auch anwendet, ohne sie klar und reflexiv zu erkennen und ihrer Anwendung sich bewußt zu werden, so ist es nicht notwendig, daß man vor der Bildung von Gewissensurteilen jene ersten Prinzipien des Handelns bestimmt und klar erfaßt habe. Wie im Gegenteil erst der Unterricht in der Logik jene ersten Gesetze des Denkens klar herausstellt und zur Erkenntnis bringt, so mag auch erst nachträgliche Belehrung die obersten Regeln für das sittliche Handeln bestimmt und scharf formulieren. So wenig berechtigt es aber wäre, zu behaupten, der Mensch denke erst richtig, wenn er Logik studiert hat, so grundlos wäre die Ansicht, der Mensch urteile praktisch-sittlich erst richtig, wenn er jene Prinzipien in bestimmter Fassung erlernt hat. Daß aber beides das Urteil klärt und schärft, ist wohl unbestreitbar.

Wenn das Gewissensleben vom Geistesleben überhaupt sich nicht wesentlich unterscheidet und unter den nämlichen Gesetzen steht, so ist natürlich auch eine Entwickelung, Vervollkommnung, Bildung und Verbildung des Gewissens möglich. Desgleichen ist selbstverständlich eine Wandelbarkeit und Veränderung nach Zeit und Art nicht ausgeschlossen. Auch üben all die Faktoren, die das Geistesleben des Einzelnen wie der Gesamtheit beeinflussen, ihren Einfluß auf die Entfaltung der Gewissensanlage aus, also: Erziehung, Belehrung, Gewöhnung, eigene Geistesanstrengung usw. Daß demnach je nach dem Bildungs- und Kulturstand das Gewissensurteil verschieden lauten kann, daß man zu einer Zeit für sittlich hält, was man zu einer anderen Zeit für unsittlich erklärt, ist etwas, was Verwunderung nicht hervorrufen sollte. Wenn man früher etwas für wahr hielt, was wir als falsch erkennen oder umgekehrt, so nehmen wir diese Tatsache als selbstverständlich hin. Wenn die Begriffe gut und bös, Tugend und Laster wechseln, so müßte das Gleiche stattfinden.

Eine ursprüngliche Anlage zur Bildung der Begriffe gut und bös und eine gewisse Fertigkeit, manches Naheliegende als gut und bös zu erfassen, was immer so aufgefaßt wurde und so aufgefaßt werden wird, braucht deswegen keineswegs in Abrede gestellt zu werden. Leugnen müßte sie angesichts der geschichtlichen Tatsachen, wie etwa eine Vergleichung der homerischen Helden mit guten

Christen, der wilden Naturvölker mit gesitteten Kulturvölkern usw. sie ergibt, nur derjenige, dem die Gewissensanlage eine wirkliche, unveränderliche Gottesstimme wäre, die in aller Brust lebt und wirkt, ohne mit unserem Wesen in naturgemäßer Verbindung zu stehen. Das war sie aber dem Christentum und der christlich-theistischen Philosophie nie, und wenn Bergemann[1]) behauptet, die absolutistische (= theistische) Ethik und damit also auch das Gewissen erscheine als etwas, was mit unserem Wesen nichts zu tun hat, so ist das eben nicht wahr. Wir kommen auf die Frage der Entwickelung und Wandelbarkeit des Gewissens sowie die Möglichkeit seiner Verbildung noch einmal zurück, weil man aus den Verschiedenheiten der Gewissensurteile zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sowie aus dem Mangel richtiger Gewissensurteile bezüglich der elementarsten Verhältnisse und Verhaltungsmaßregeln (z. B. Mord) bei ganzen Völkern ein Argument gegen das Gewissen als ursprüngliche Anlage herleitet und deswegen historisch die Sittlichkeit aus vorsittlichen Anlagen entstehen läßt. (Schluß folgt.)

## II.

## Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie.

Von Joseph Hontheim, S. J.

### A. Das Todesjahr Christi.

Da als terminus ad quem der Weissagung Daniels, die der eigentliche Gegenstand der folgenden Untersuchungen ist, der Tod des Messias sich herausstellen wird, so gewinnt die Frage, wann Christus gestorben sei, für uns ein hervorragendes Interesse. Ihr müssen wir deshalb zunächst einige Zeilen widmen.

a) Der Heiland starb an einem Freitage. So lehren es klar alle vier Evangelisten,[2]) darüber war die Überlieferung stets einig, daran zweifelt niemand.

1) Soziale Pädagogik, Gera 1900, S. 231.

2) Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 54; Jo. 19, 14. 31. 42.

b) Der Heiland starb am 15. Nisan, d. h. am ersten minder streng gefeierten Osterfesttage, nachdem man am Vorabend das Osterlamm gegessen hatte.[1]) So berichten klar die Synoptiker.[2]) Johannes widerspricht nicht. Denn Jo. 18, 28 ist nicht vom eigentlichen Pascha des Vorabends zu verstehen, sondern kann sehr gut auf die während der ganzen Festoktave stattfindenden österlichen Opfermahle bezogen werden.[3]) Man hat vielmehr nicht ohne Grund im vierten Evangelium eine mehrfache Bestätigung der Angaben der Synoptiker gefunden.[4]) Es dürfte also kein Grund vorliegen, durch allerlei Künsteleien, zu denen der Text der Synoptiker keine Veranlassung bietet, die von ihnen so klar bezeugte Tatsache aus der Welt zu schaffen, und den Erlöser am 14. Nisan sterben zu lassen. Allerdings sagt man, während der Festruhe konnten die Hierarchen unmöglich all die Handlungen vornehmen, die von ihnen berichtet werden. Was man zur Zeit Christi mit der Festruhe für vereinbar hielt, wissen wir nicht. Sie war jedenfalls weniger streng als die Sabbatruhe. Daß die Feinde Jesu mit der Möglichkeit rechneten, ihn am Festtage dem Tode zu überliefern, sehen wir Matth. 26, 5. Sie hielten also die Sache nicht für unerlaubt. Übrigens handelte es sich nach der Meinung der jüdischen Obrigkeit um einen Akt der Notwehr, bei dem die Existenz der Religion, des Tempels und der Stadt auf dem Spiele stand. In einem solchen Falle hielt man sich nicht für gebunden durch die Ruhegesetze.[5])

---

1) Auf ihn folgte der viel höher gefeierte Ostersabbat: magnus dies ille sabbati (Jo. 19, 31). Vgl. Ebersheim, The life and time of Jesus the Messiah. 1890, S. 613.

2) Matth. 26, 17; Mark. 14, 12; Luk. 22, 7.

3) Man bedenke, daß Johannes überall den Bericht der Synoptiker als bekannt voraussetzt und deshalb nicht befürchten konnte, man werde seine Äußerung auf das schon genossene Osterlamm beziehen. — Vgl. Ebersheim a. a. O. S. 567—568. Er handelt dort über die Chagiga (πάσχα b. Johannes), welche am Morgen des ersten Ostertages dargebracht und am gleichen Tage genossen wurde.

4) Vgl. van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898; Belser, Einleitung in d.. N. T. 1905, S. 256. 293.

5) Der einzige Einwand von Bedeutung besteht darin, daß die Tradition oft den 14. Nisan als den Tag des Leidens und Sterbens des Herrn bezeichnet (vgl. Knabenbauer, In Malthaeum II, 1903, S. 425). Die Nachricht hängt zusammen mit der Osterfeier bei den Quartodezimanern. Diese feierten das Paschafest mit dem Heilande nach jüdischem Brauch am 14. Ni-

Christen, der wilden Naturvölker mit gesitteten Kulturvölkern usw. sie ergibt, nur derjenige, dem die Gewissensanlage eine wirkliche, unveränderliche Gottesstimme wäre, die in aller Brust lebt und wirkt, ohne mit unserem Wesen in naturgemäßer Verbindung zu stehen. Das war sie aber dem Christentum und der christlich-theistischen Philosophie nie, und wenn Bergemann [1]) behauptet, die absolutistische (= theistische) Ethik und damit also auch das Gewissen erscheine als etwas, was mit unserem Wesen nichts zu tun hat, so ist das eben nicht wahr. Wir kommen auf die Frage der Entwickelung und Wandelbarkeit des Gewissens sowie die Möglichkeit seiner Verbildung noch einmal zurück, weil man aus den Verschiedenheiten der Gewissensurteile zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sowie aus dem Mangel richtiger Gewissensurteile bezüglich der elementarsten Verhältnisse und Verhaltungsmaßregeln (z. B. Mord) bei ganzen Völkern ein Argument gegen das Gewissen als ursprüngliche Anlage herleitet und deswegen historisch die Sittlichkeit aus vorsittlichen Anlagen entstehen läßt. (Schluß folgt.)

## II.

## Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie.

Von Joseph Hontheim, S. J.

### A. Das Todesjahr Christi.

Da als terminus ad quem der Weissagung Daniels, die der eigentliche Gegenstand der folgenden Untersuchungen ist, der Tod des Messias sich herausstellen wird, so gewinnt die Frage, wann Christus gestorben sei, für uns ein hervorragendes Interesse. Ihr müssen wir deshalb zunächst einige Zeilen widmen.

a) Der Heiland starb an einem Freitage. So lehren es klar alle vier Evangelisten, [2]) darüber war die Überlieferung stets einig, daran zweifelt niemand.

1) Soziale Pädagogik, Gera 1900, S. 231.

2) Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 54; Jo. 19, 14. 31. 42.

b) Der Heiland starb am 15. Nisan, d. h. am ersten minder streng gefeierten Osterfesttage, nachdem man am Vorabend das Osterlamm gegessen hatte.[1]) So berichten klar die Synoptiker.[2]) Johannes widerspricht nicht. Denn Jo. 18, 28 ist nicht vom eigentlichen Pascha des Vorabends zu verstehen, sondern kann sehr gut auf die während der ganzen Festoktave stattfindenden österlichen Opfermahle bezogen werden.[3]) Man hat vielmehr nicht ohne Grund im vierten Evangelium eine mehrfache Bestätigung der Angaben der Synoptiker gefunden.[4]) Es dürfte also kein Grund vorliegen, durch allerlei Künsteleien, zu denen der Text der Synoptiker keine Veranlassung bietet, die von ihnen so klar bezeugte Tatsache aus der Welt zu schaffen, und den Erlöser am 14. Nisan sterben zu lassen. Allerdings sagt man, während der Festruhe konnten die Hierarchen unmöglich all die Handlungen vornehmen, die von ihnen berichtet werden. Was man zur Zeit Christi mit der Festruhe für vereinbar hielt, wissen wir nicht. Sie war jedenfalls weniger streng als die Sabbatruhe. Daß die Feinde Jesu mit der Möglichkeit rechneten, ihn am Festtage dem Tode zu überliefern, sehen wir Matth. 26, 5. Sie hielten also die Sache nicht für unerlaubt. Übrigens handelte es sich nach der Meinung der jüdischen Obrigkeit um einen Akt der Notwehr, bei dem die Existenz der Religion, des Tempels und der Stadt auf dem Spiele stand. In einem solchen Falle hielt man sich nicht für gebunden durch die Ruhegesetze.[5])

---

1) Auf ihn folgte der viel höher gefeierte Ostersabbat: magnus dies ille sabbati (Jo. 19, 31). Vgl. Edersheim, The life and time of Jesus the Messiah. 1890, S. 613.

2) Matth. 26, 17; Mark. 14, 12; Luk. 22, 7.

3) Man bedenke, daß Johannes überall den Bericht der Synoptiker als bekannt voraussetzt und deshalb nicht befürchten konnte, man werde seine Äußerung auf das schon genossene Osterlamm beziehen. — Vgl. Edersheim a. a. O. S. 567—568. Er handelt dort über die Chagiga (πάσχα b. Johannes), welche am Morgen des ersten Ostertages dargebracht und am gleichen Tage genossen wurde.

4) Vgl. van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898; Belser, Einleitung in d. N. T. 1905, S. 256. 293.

5) Der einzige Einwand von Bedeutung besteht darin, daß die Tradition oft den 14. Nisan als den Tag des Leidens und Sterbens des Herrn bezeichnet (vgl. Knabenbauer, In Malthaeum II, 1903, S. 425). Die Nachricht hängt zusammen mit der Osterfeier bei den Quartodezimanern. Diese feierten das Paschafest mit dem Heilande nach jüdischem Brauch am 14. Ni-

— Es scheint also durchaus festzustehen, daß der Herr am 15. Nisan starb. Trotzdem wollen wir immer mit der Möglichkeit rechnen, daß der Tod auf den 14. Nisan fällt.

c) Der Heiland starb unter Pontius Pilatus, der von 26—36 n. Chr. Landpfleger war und kurz vor Ostern 36 abgesetzt wurde.[1]) Als Todesjahr Christi kommen deshalb nur die Jahre 27—35 n. Chr. in Betracht.

Sehen wir jetzt zu, in welchem dieser Jahre der 15. Nisan auf einen Freitag fällt. Der 15. Nisan ist der Tag nach dem Frühlingsvollmonde. Er beginnt mit dem Abend, dem der Frühlingsvollmond vorausging, zuweilen vielleicht auch mit dem Abend, an dem der Frühlingsvollmond (vor Mitternacht) eintritt. Frühlingsvollmond ist der erste Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs, d. i. der erste Vollmond nach dem Momente, wo die Sonne von Süden heransteigend den Äquator im Frühlingspunkte überschreitet und in das Zeichen des Widders eintritt.[2])

---

san (am 2. Abend), wann der Herr selbst mit seinen Jüngern das Osterlamm gegessen hatte. Ihr Osterfest fiel also mit dem Leidenstage des Herrn zusammen und hieß deshalb Kreuzigungspascha (πάσχα σταυρώσιμον) im Unterschiede zur Auferstehungsfeier (πάσχα ἀναστάσιμον), die in der Allgemeinkirche üblich war. Den Namen πάσχα σταυρώσιμον deuteten dann viele (schon bei den Alten) fälschlich dahin, als sei der Herr am Abend des 14. Nisan gekreuzigt worden, während er in Wirklichkeit dann erst nach dem Genusse des Osterlamms die Eucharistie einsetzte und sein Leiden begann, um am Schluß des Tages (d. h. am folgenden Abend, am 15. Nisan) zu sterben. So fällt auch dieses letzte Bedenken in nichts zusammen, wenn man den wahren Kern der Tradition von den spätern Mißverständnissen säubert. Die Quartodezimaner feierten den Leidenstag des Herrn, nicht den Tag der Grabesruhe; sie feierten ein Kreuzigungspascha, nicht ein Grabespascha.

1) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, 1901, S. 487.

2) Man höre die ungemein klare Auseinandersetzung des Anatolius bei Eusebius, Hist. eccles. 7, 13 (Migne 20, 727): Atque haec opinio non a nobis primum excogitata est, sed a priscis Judaeis etiam ante Christi adventum cognita et ab iis diligenter observata est. Idque ex Philonis, Josephi ac Musaei verbis licet cognoscere. Neque ex his dumtaxat, verum etiam ex aliis antiquioribus, duobus scilicet Agathobulis, qui magistri cognominati sunt, et Aristobulo, viro praestantissimo, qui unus fuit ex illis septuaginta viris, qui sacra Hebraeorum volumina in Ptolemaei Philadelphi et parentis ipsius gratiam Graeco sermone interpretati sunt, et qui libros explanationum legis Mosaicae iisdem regibus nuncupavit. Hi dum solutiones afferunt quaestionum in Exodum, ajunt cunctos pariter

Es gibt aber noch eine andere Weise den 15. Nisan zu berechnen. Nämlich der 1. Nisan ist der Tag nach dem Frühlingsneulicht. Er beginnt mit dem Abend, dem das Frühlingsneulicht vorausging, zuweilen vielleicht auch mit dem Abend, an dem das Frühlingsneulicht (vor Mitternacht) eintritt. Frühlingsneulicht ist jenes Neulicht, dem der Frühlingsvollmond unmittelbar folgt. Sollen beide Rechnungen im allgemeinen das gleiche Resultat geben, so ist anzunehmen, das Neulicht gehe durchschnittlich genau 14 Tage dem Vollmonde voraus. Das ist aber nur der Fall, wenn man annimmt, das Neulicht sei der Zeitpunkt, welcher $18^1/_2$ Stunden (genauer $18^h\ 22^m\ 1{,}5^s$) nach dem Neumonde liegt. Denn von Neumond zu Vollmond sind es durchschnittlich 14 Tage $18^h\ 22^m\ 1{,}5^s$. Die mittlere Zeit, die zwischen Neumond und Vollmond liegt, war den Juden zur Zeit Christi sicher bis auf die Sekunde genau bekannt, wie wir aus Ptolemäus und den Keilinschriften ersehen.[1] — Das Neulicht ist eigentlich der Moment, in welchem der Mond nach seiner Konjunktion mit der Sonne zum ersten Male dem freien Auge als schmale Sichel wieder sichtbar ist. Unsere Astronomen nehmen an, daß dieser Moment 36 Stunden nach der Konjunktion (d. h. nach dem

---

pascha immolare debere *post aequinoctium vernum* in medio primi mensis. Id autem contingit, cum sol primam partem solaris aut, ut quidam nominant, zodiaci circuli percurrit (wenn die Sonne das Zeichen des Widders durchläuft). Addit praeterea Aristobolus, in celebranda paschali festivitate necessario id requiri, ut non modo sol sed et luna segmentum aequinoctiale (d. i. das Zeichen des Widders, resp. der Wage) percurrat. Nam quum duo sint segmenta aequinoctialia, alterum vernum (Widder), alterum autumnale (Wage), eaque ex diametro sibi vicissim opposita; quumque quartadecima dies mensis ad vesperum paschali festo assignata sit: luna quidem ex adverso solis consistet, quemadmadum videre est in pleniluniis. Ac sol quidem vernum aequinoctiale segmentum (Widder) obtinebit, luna vero segmentum autumnalis aequinoctii (Wage) necessario obtinebit. Scio et alia multa ab iisdem tradi partim probabilia partim certissimis demonstrationibus conclusa, quibus se putant evidenter ostendere, Pascha et festum Azymorum *omnino post aequinoctium* esse celebrandum. — Also zur Zeit, wo das Paschalamm genossen wird, muß die Sonne im Zeichen des Widders (etwas nördlich vom Äquator), der Vollmond im Zeichen der Wage (etwas südlich vom Äquator) stehen.

1) Vgl. Die Publikationen von Epping und Kugler. Z. B. Laacher Stimmen 39. Band S. 240.

Neumonde) eintrete.[1]) Demnach hätten wir das Neulicht viel zu früh angesetzt. Indes ist zu bedenken, daß im Süden der Mond heller (weil dem Zenit näher) und der Himmel reiner ist. Auch bediente man sich schon damals zur Beobachtung gewisser Instrumente. Endlich ist zu erwägen, daß nach unserer Annahme zwischen Neumond und dem Anbruch des 1. Nisan (6 Uhr abends) mindestens 12, höchstens 36, also durchschnittlich 24 Stunden liegen. Übrigens ist die Sichtbarkeit mit freiem Auge eine unbestimmte, von der wechselnden Schärfe der Augen abhängige Größe. Wir dürfen also ruhig bei der Annahme stehen bleiben, das Neulicht liege $18^h\ 22^m$ hinter dem Neumonde. Ja, diese Annahme ist notwendig, weil, sie, wie gesagt, das einzige Mittel ist, den Widerspruch zwischen den beiden Berechnungen des 15. Nisan auszugleichen. Doch können auch so noch (wegen der Veränderlichkeit des Intervalls zwischen Neulicht und Vollicht) die beiden für den 15. Nisan gewonnenen Daten um einen Tag differieren.

Aus den beiden erwähnten läßt sich eine dritte Weise, den 15. Nisan zu berechnen, ableiten. Ob die Juden sie angewandt haben, weiß ich nicht. Sie liefert ein Resultat, das immer genau die Mitte hält zwischen den Resultaten der beiden andern Berechnungsarten. Nämlich der 8. Nisan ist der Tag nach dem Frühlingshalblicht. Er beginnt mit dem Abend, dem das Frühlingshalblicht vorausging, zuweilen vielleicht auch mit dem Abend, an dem das Frühlingshalblicht (vor Mitternacht) eintritt. Das Frühlingshalblicht ist der Zeitpunkt, welcher genau in der Mitte liegt zwischen Frühlingsneulicht und Frühlingsvollmond.[2])

Wir geben im folgenden für die Jahre 26—36 n. Chr. das Frühlingsneulicht, das Frühlingshalblicht und das Frühlings-

---

1) Vgl. Schegg, das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi 1882, S. 49—50.

2) Das Halblicht liegt also im Durchschnitt genau 7 Tage (eine Woche) hinter dem Neulicht, das Vollicht (Vollmond) durchschnittlich genau 7 Tage hinter dem Halblicht, das Altlicht genau 7 Tage hinter dem Vollicht, und der Lichtuntergang genau 7 Tage hinter dem Altlicht. Die Zeit, daß der Mond nach dem Lichtuntergang bis zum nächsten Neulicht wegen der Konjunktion mit der Sonne nicht sichtbar ist, dauert durchschnittlich $1^d\ 12^h\ 44^m\ 2,9^s$ (in der Mitte dieser Periode liegt der Neumond); der ganze Monat dauert also $29^d\ 12^h\ 44^m\ 2,9^s$.

vollicht. Wir bedienten uns der Hilfstafeln von Schram. Die Tafeln geben die Daten für Neumond und Vollmond in Greenwicher Zeit mit Tagesanfang um 12 Uhr Mittag. Wir haben dem Datum des Neumondes erst $18^h\ 22^m$ beigefügt, um das Neulicht zu erhalten; dann nochmals $12^h$, weil wir den Tag schon um Mitternacht beginnen; dann wieder $2^h\ 21^m$, um Jerusalemer Zeit zu gewinnen (Jerusalem liegt 30° 15′ östlich von Greenwich); also im ganzen haben wir $1{,}36^d$ addiert. Zum Datum des Vollmondes addierten wir 0, 60d, um Jerusalemer Zeit mit Tagesanfang um Mitternacht zu erhalten. Das Datum des Halblichts wird nicht aus den astronomischen Tafeln genommen. Es ist einfach die Mitte zwischen den Daten für Neulicht und Vollicht. Das Datum für Ostern liegt 15 Tage hinter dem Neulicht, 8 Tage hinter dem Halblicht, 1 Tag hinter dem Vollicht.

| | Neulicht | Halblicht | Vollicht | 15. Nisan | Wochentag d. 15. Nis. |
|---|---|---|---|---|---|
| 26 n. Chr. | April 7,04 | April 13,83 | April 20,61 | April 21 (od. 22) | Sonntag (Montag) |
| 27 n. Chr. | März 27,60 | April 3,19 | April 9,77 | April 11 (od. 10) | Freitag (Donnerst.) |
| 28 n. Chr. | März 15,87 | März 22,56 | März 29.24 | März 30 | Dienstag |
| 29 n. Chr. [1] | März 4,89 | März 11,90 | März 18,91 | März 19 | Samstag |
| 29 n. Chr. | April 3,59 | April 10,41 | April 17,22 | April 18 | Montag |
| 30 n. Chr. | März 23,61 | März 30,78 | April 6,94 | April 7 | Freitag |
| 31 n. Chr. | März 12,81 | März 20,19 | März 27,57 | März 28 (od. 27) | Mittwoch (Dienstag) |
| 32 n. Chr. | März 30,72 | April 7,10 | April 14,48 | April 15 (od. 14) | Dienstag (Montag) |
| 33 n. Chr. | März 20,32 | März 27,52 | April 3,72 | April 4 | Samstag |
| 34 n. Chr. | März 10,02 | März 16,88 | März 23,73 | März 24 (od. 25) | Mittwoch (Donnerst.) |
| 34 n. Chr. [2] | April 8,35 | April 15,38 | April 22,41 | April 23 | Freitag |
| 35 n. Chr. | März 29,03 | April 4,79 | April 11,45 | April 12 (od. 13) | Dienstag (Mittwoch) |
| 36 n. Chr. | März 17,52 | März 24,11 | März 30,69 | April 1 (o. M. 31) | Sonntag (Samstag) |

1) Der Vollmond, dessen Daten wir in dieser Zeile mitteilen, liegt 4 (genau 3,99) Tage vor dem Äquinoctium, kann also als Frühlingsvollmond nicht in Betracht kommen. Nichtsdestoweniger glaubten wir diese Angaben beifügen zu sollen, um dem Leser nach allen Seiten hin das Urteil möglichst zu erleichtern.

2) Die Sonne durchschritt den Frühlingspunkt im Jahre 34 n. Christi März 23, 11, also nur 0, 62d vor dem Vollicht. Es ist allenfalls denkbar, daß man in Jerusalem die Tag- und Nachtgleiche um 1 Tag zu spät an-

Die Sonne stand im Frühlingspunkte 26 n. Chr. März 23, 17; 27 n. Chr. März 23, 41; 28 n. Chr. März 22, 65; 29 n. Chr. März 22, 90; 30 n. Chr. März 23, 14; 31 n. Chr. März 23, 38; 32 n. Chr. März 22, 62; 33 n. Chr. März 22, 87; 34 n. Chr. März 23, 11.

Aus diesen Rechnungen ergibt sich ein sehr wichtiges Resultat: Der Heiland ist nicht gestorben im Jahre 29 n. Chr. Denn in diesem Jahre fiel weder der 15. noch der 14. Nisan auf einen Freitag. Der einzige in Betracht kommende Freitag wäre der 15. April. War dies der 14. Nisan, so fiel der erste Nisan auf den 2. April und begann am Abend des 1. April, also mehr als einen Tag vor dem Neumond (nicht bloß vor dem Neulicht). Das ist aber absolut unmöglich. Den 15. April als 15. Nisan anzusehen ist erst recht nicht möglich. — Will man Christus durchaus im Jahre 29 sterben lassen, so müßte man jedenfalls den Vollmond März 18, 91 als Frühlingsvollmond ansehen. Dann fiele allerdings der 14. Nisan auf Freitag, den 18. März, und dieses Datum müßte als Todestag Christi gelten. Aber auch das halte ich für durchaus unmöglich. Denn a) der Frühlingsvollmond muß nach den klaren Angaben der Alten nach dem Äquinoctium liegen. Jener Vollmond aber (März 18, 91) lag volle 4 Tage vor dem Äquinoctium (März 22, 90). b) Der Heiland ist am 15. Nisan gestorben, nicht am 14., wie mir durch die Evangelien durchaus festzustehen scheint. Jener 18. März kann aber nicht der 15. Nisan gewesen sein, weil sonst der Anfang des 1. Nisan auf den Abend des 3. März fiele d. i. fast $^1/_2$ Tag vor den Neumond (nicht bloß vor das Neulicht). So was ist ganz undenkbar.

Mit diesem Resultat der Rechnung begnügen wir uns. Andere Folgerungen überlassen wir dem Leser. Wir wenden uns zu den Zeugnissen der Tradition. Der Deutlichkeit halber müssen wir hier einige Bemerkungen über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vorausschicken. In den ersten Jahrhunderten behaupteten viele, und in der neuesten Zeit behaupten wieder einige, der Herr habe nur ein Jahr öffentlich gelehrt; Eusebius aber und nach ihm viele, besonders Hieronymus und

setzte. (Dieses Datum war nämlich nicht so leicht genau zu fixieren). Dann hätte man nicht den Vollmond März 23, 73, sondern erst den Vollmond April 22, 41 als Frühlingsvollmond betrachtet.

Beda, und später alle sagen, die öffentliche Wirksamkeit habe zwei oder drei Jahre gedauert. Da erhebt sich zunächst die Frage: Ist τὸ πάσχα Joh. 6, 4 kritisch verdächtig? Ist dieses Wort ein unzweifelhafter Bestandteil der hl. Schrift, dann ist der Satz von der einjährigen Wirksamkeit Jesu offenbar schriftwidrig und für jeden gläubigen Christen abgetan. Denn dann haben wir im öffentlichen Leben Jesu drei Paschata: Joh. 2, 13; 6, 4; 13, 1. Es dauerte also mindestens zwei Jahre. — Ich glaube nun, daß jenes τὸ πάσχα in den ersten Jahrhunderten in vielen, wenn nicht in allen, Exemplaren der hl. Schrift fehlte und deshalb mindestens kritisch verdächtig ist. Der erste Zeuge sei Irenäus. Der Heilige weiß ganz bestimmt durch das Zeugnis der Presbyter in Asien, daß der Herr, als er starb, die aetas senior hatte, also mindestens ungefähr 40 Jahre alt war.[1]) Als er zu lehren begann, war er, wie ihm aus Luk. 3, 23 mit Sicherheit zu folgen scheint, kaum 30 Jahre alt. Also ist Irenäus fest überzeugt, daß der Herr 10—15 Jahre gelehrt habe.[2]) Da kommen aber gewisse Häretiker und sagen, der Heiland sei nur ein Jahr öffentlich tätig gewesen, und sie machen diese Behauptung zur Grundlage von allerlei tollen, theosophischen Spekulationen, wie sie damals in gnostischen Kreisen gang und gebe waren. Das versetzt den Kirchenvater in große Erregung. Er macht sich daran, die Grundlage dieser Phantasien, den Satz von der einjährigen Wirksamkeit des Herrn, zu bekämpfen. Er beruft sich natürlich auf das Zeugnis der Presbyter über die aetas senior in Verbindung mit Luk. 3, 23. Das ist für ihn subjektiv, man fühlt es deutlich, das entscheidende und abschließende Hauptargument. Aber die Gegner haben auch eine große Verehrung für das Evangelium des hl. Johannes. Aus diesem Evangelium nun will Irenäus sie widerlegen. Wir lesen, sagt er, bei Johannes 2, 13 und 13, 1 von einem Pascha. Dazwischen fällt ein drittes Pascha. Und nun geschieht das Wunderbare. Um dies dritte Pascha zu beweisen, beruft sich Irenäus nicht auf Joh. 6, 4, womit die ganze Streitfrage erledigt gewesen wäre, sondern er behauptet, das Fest schlechthin Joh. 5, 1

1) Contr. haer. 2, 22 (Migne 7, 785).

2) Die Vertreter einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu dürfen sich demnach nicht auf den hl. Irenäus stützen, wie es gewöhnlich geschieht.

müsse ein Osterfest gewesen sein; an ihm sei ja auch der Herr nach Jerusalem gegangen.[1]) Er gibt dann kurz den Inhalt von Kap. 6 ff. bei Johannes an,[2]) ohne mit einer Silbe sich auf τὸ πάσχα in 6, 4 zu berufen. Daraus scheint mir mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zu folgen, daß Irenäus in seinem Bibelexemplar das fragliche τὸ πάσχα nicht las (und auch seine Gegner nicht). In der Tat, hätte Irenäus jenes τὸ πάσχα gelesen, so hätte er ohne Zweifel so argumentiert: „Bei Johannes lesen wir von drei Paschata: 2, 13; 6, 4; 13, 1. Das erste Pascha ist verschieden vom zweiten, denn das Fest 5, 1 liegt dazwischen. Das zweite Pascha ist verschieden vom dritten, denn die Feste 7, 2 und 10, 22 liegen dazwischen. Das dritte Pascha ist verschieden vom ersten, denn 6, 4 liegt dazwischen. Also hat der Herr mehr als ein Jahr gelehrt." Damit war die ganze Frage wider seine Gegner entschieden, und jedes weitere Wort wäre reiner Zeitverlust gewesen. In der Tat, so argumentieren seit Jahrhunderten alle Verteidiger der mehrjährigen Wirksamkeit und für ihre Gegner gibt es keine andere Rettung, als jenes τὸ πάσχα zu streichen.[3]) — Ein zweiter Zeuge ist Orige-

---

1) Die Verteidiger der einjährigen Wirksamkeit sagen, es handele sich hier um das Pfingstfest. Joh. 6, 4, wo sie τὸ πάσχα streichen, beziehen sie auf dasselbe Laubhüttenfest, wie Joh. 7, 2. Vgl. dagegen Dausch in Bibl. Zeitschrift 1906 S. 49. Siehe auch Klug (ebenda S. 152). — Man fragt sich unwillkürlich: Wenn für Irenäus das Fest schlechthin ein Osterfest ist, warum beruft er sich nicht auf Joh. 6, 4 als auf ein viertes Pascha? Irenäus sah, daß Joh. 6, 4 in innigster Verbindung steht mit Joh. 7, 2, wo das fragliche Fest als Laubhüttenfest charakterisiert wird. Auch vermißte er dort die für das Paschafest und Paschaopfer besonders charakteristische Reise nach Jerusalem. Spätere waren weniger vorsichtig als Irenäus und deuteten auch Joh. 6, 4 auf das Osterfest und brachten es schließlich dahin, daß ein erklärendes τὸ πάσχα in den Text selbst eindrang, um den vermeintlichen Unterschied von Joh. 7, 2 schärfer ans Licht zu setzen.

2) Er hat also all diese Kapitel sorgfältig durchgemustert, um, wenn möglich, recht viele Paschata aufzutreiben.

3) Man wendet ein (Nagl im Katholik 1900 II, S. 320), Irenäus halte das Fest Joh. 6, 4 für identisch mit dem Feste Jo. 5, 1 und sei gerade durch τὸ πάσχα in 6, 4 zur Überzeugung gekommen, daß 5, 1 von einem Osterfeste, nämlich von eben jenem Pascha, handle. Von alledem steht bei Irenäus keine Silbe. Man trägt es ganz willkürlich in seinen Text hinein. Und mit Recht sagt Irenäus nichts dergleichen. Eine solche Identifikation

nes.[1]) Er will beweisen, Joh. 5, 1 sei nicht das Osterfest gemeint, sondern das Pfingstfest. Er bringt zwei Argumente: a) Der Name Pascha fehlt; b) das gleich nachher folgende Fest (Joh. 7, 2) ist das Laubhüttenfest. Würde Origenes so geredet haben, wenn in seiner Bibel zwischen dem Text 5, 1 und dem Texte 7, 2 in 6, 4 ein Osterfest gestanden hätte? Er hat offenbar 6, 4 und 7, 2 auf das gleiche Fest, auf ein Laubhüttenfest bezogen.[2]) — Ein dritter Zeuge ist Cyrillus von Alexandrien.[3]) Er nennt das Fest Jo. 6, 4 zweimal ein Laubhüttenfest[4]) und macht dementsprechend seine mystischen Akkommodationen. Also las er in seiner Bibel kein τὸ πάσχα. Allerdings wird dabei in unsern Ausgaben, die sich auf nur 2 Manuskripte stützen, zweimal der Text 6, 4 zitiert[5]) in der Fassung ἦν ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων und τὸ ἐγγὺς εἶναι τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων. Aber Cyrill kann unmöglich in einem solchen Widerspruch zu seinem Bibeltexte stehen. Er hat sicher für unser gedrucktes τὸ πάσχα ein ἡ ἑορτή (rsp. τὴν ἑορτήν) geschrieben; und die Kopisten haben nach dem ihnen geläufigen Bibeltexte ἑορτή in πάσχα verwandelt. In der Tat liest die im 15. Jahrhunderte durch Georg von Trapezunt angefertigte lateinische Übersetzung festus dies.[6]) — Wir schließen

wäre ja handgreiflich falsch. Wie mag man nur dem Kirchenvater ohne allen Grund einen so unverzeihlichen Irrtum imputieren?

1) In Joann. 13, 39 (Migne 14, 467. 470).

2) Nagl (Katholik 1900. II, S. 484) sagt, der Text bei Origenes sei unklar und beweise deshalb gar nichts; man sehe nicht, wie das folgende Laubhüttenfest eine Schwierigkeit bilde, Jo. 5, 1 von einem Pascha zu verstehen Aber ich finde den Text des Origenes ungemein klar und begreife nicht, wie er für Nagl dunkel sein kann. Origenes will beweisen, Jo. 5, 1 rede von dem in die Erntezeit fallenden Pfingstfest. Das beweist er damit, daß das folgende Fest ein Laubhüttenfest sei. Das ist doch eine sehr klare und sehr gute Argumentation.

3) In Jo. l. 3. c. 4 (in verba Jo. 6, 1) bei Migne 73, 435.

4) Migne a. a. O. Zeile 16 und 22 von oben.

5) Migne a. a. O. col. 436, Zeile 10 und 18 von oben.

6) Wenn Cyrill (a. a. O. c. 5. Migne 73, 631) zu Jo. 7, 1 die Bemerkung macht: „allenigenis se ipsum in longum tempus prebuit, nolens in Judaea versari", so geht dieses longum tempus auf die vollen vier Monate, die vom Pfingstfeste (Jo. 5.) bis zur nächsten Ankunft Jesu in Jerusalem (Jo. 7, 14) verflossen, nicht etwa auf die Zeit, die zwischen Jo. 6, 4 und 7, 14 liegt. Vier Monate sind, wenn man die ganze Wirksamkeit Jesu auf nur 12 Monate berechnet, eine überaus lange Zeit. Also Cyrill widerspricht sich nicht, wie einige vergebens zeigen wollen.

mit einem Massenzeugnis. In den ersten Jahrhunderten war in der Kirche die Ansicht weit verbreitet — ich glaube sagen zu dürfen, daß es die herrschende Ansicht war —, der Heiland habe nur ein Jahr gelehrt. Nagl hat in dieser Zeitschrift[1]) sehr viele Belege dafür gesammelt. Ich verweise auf diese fleißige und tüchtige Arbeit. Nun frage ich: Wie konnte in der Kirche eine solche Ansicht entstehen, eine so weite Verbreitung finden und durch Jahrhunderte sich erhalten, wenn der Evangelist Johannes, wie er in aller Händen war, so deutlich, wie nur möglich, drei Paschata im öffentlichen Leben unterschied? Man überlege sich das ruhig! — Später freilich ist jene Ansicht ausgestorben; sie mußte sofort überall sterben, wo man Jo. 6, 4 τὸ πάσχα zu lesen begann. Dieses Wort ist ein augenblicklich tötlich wirkendes Gift für jene Meinung. Da das Wort so lange Jahrhunderte diese Wirksamkeit nicht ausübte, hat es wohl damals nicht überall existiert.

Das sind einige, aber durchaus nicht alle, Gründe, weshalb wir denen nicht unrecht geben können, die τὸ πάσχα in Jo. 6, 4 kritisch verdächtig finden. In der Tat, ist es nicht höchst befremdlich, daß so viele und so große Bedenken gegen dieses eine Wort zusammenwirken? Könnte vielleicht auch mancher über den einen oder andern der von uns geltend gemachten Gründe, so lange man sie einzeln betrachtet, mit einem unschlüssigen Achselzucken sich hinwegsetzen, das Zusammentreffen so vieler verdächtigenden Momente muß, denke ich, jeden stutzig machen. — Damit ist Raum geschafft für die Erörterung der Frage von der einjährigen Wirksamkeit Christi. Denn so lange Jo. 6, 4 unbestritten τὸ πάσχα gelesen wird, ist eine Kontroverse hierüber schlechterdings unmöglich.[2])

Hier sei es mir erlaubt, im Vorbeigehen zu erwägen, wie die Ansicht von einer dreijährigen Tätigkeit des Herrn entstehen konnte, wenn die erste Zeit nur ein Jahr ansetzte. Ich will nur drei Ursachen namhaft machen. a) Man gewöhnte sich, wenn

1) Katholik 1900 II, S. 200 ff.

2) S. Westcott-Hort, The New Testament, Introduction 1896 (Appendix S. 77); Van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898 S. 154. — Über sonstige aus den Evangelien genommene Gründe für die mehrjährige Wirksamkeit Jesu s. Belser in Bibl. Zeitschr. 1903, S. 55 u. 160. van Bebber in Katholik 1899 I, S. 205.

man in der Schrift von einem Feste schlechthin oder gar von einer Reise Jesu nach Jerusalem zu einem nicht näher bezeichneten Feste las, gleich an Ostern zu denken. Wirklich reden die Synoptiker immer nur von Reisen zu diesem Feste Luk. 2, 41 usw. Deshalb fand man bei Johannes drei (2, 13; 5, 1; 13 1) Paschata, ja sogar vier, wenn man nämlich die Identität von Jo. 6, 4 und 7, 2 übersah. Also mußte das öffentliche Leben Jesu mindestens zwei oder drei Jahre gedauert haben. b) Eine Stütze für diese einmal gewonnene Ansicht fand man dann leicht in den Schriften der Alten. Die Wirksamkeit Jesu dauerte nämlich wie alle zugaben, ein Jahr und einige Monate.[1]) Nehmen wir mit Epiphanius an, der Heiland sei am 8. Nov. 28 n. Chr. getauft worden, so lehrte er einige Zeit im Jahre 28, dann das ganze Jahr 29 und wieder einige Zeit im Jahre 30, d. h. er lehrte drei Jahre, nämlich ein ganzes Jahr und zwei gebrochene Jahre. Rechnet man das Jahr von Ostern zu Ostern, so lehrte er zwei Jahre, nämlich ein ganzes Jahr und ein gebrochenes Jahr. Rechnete man nur die vollen Jahre, so lehrte er ein Jahr. Unter diesen Umständen haben sicher viele, die im heutigen Sinne nur ein Jahr für das öffentliche Leben ansetzten, doch bei Gelegenheit gesagt, der Herr habe zwei oder drei Jahre gelehrt, wie wir sagen, der Heiland habe drei Tage im Grabe geruht.[2]) Aus den ganz anders verstandenen zwei oder drei Jahren machte man später drei volle Jahre, mit Rücksicht auf den mißverstandenen Johannes. c) Alle wußten, der Heiland sei im Jahre 29 oder 30 (unter dem Konsulat der Gemini) gestorben. Einige wußten auch, daß Herodes kurz vor Ostern im Jahre 4. v. Chr. gestorben war. Damals war der Heiland sicher schon geboren. Er ist also mindestens 32 oder 33 Jahre alt geworden. Wenn

---

1) Nur das Wirken im strengsten Sinne, das Wirken in Jerusalem und im Tempel konnte man genau auf ein Jahr berechnen von Pascha (Jo. 2, 13) zu Pascha (Jo. 13, 1). In der Tat scheint Johannes diese Auffassung zu begünstigen (Jo. 2, 4). S. van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu S. 32.

2) Wenn man das berücksichtigt, wird man wohl noch manchen Schriftsteller, den man für die dreijährige Wirksamkeit in Beschlag nimmt, oder den man verdächtigt, weil er bald von einem bald von zwei oder drei Jahren redet, aus dem Katalog der Kämpen für drei Jahre oder aus dem der Verdächtigen streichen müssen.

man jetzt der weitverbreiteten Gewohnheit gemäß aus Luk. 3, 23 folgerte, der Herr sei bei seinem Auftreten nicht ganz 30 Jahre alt gewesen, so fand man, daß er mindestens zwei oder drei Jahre gelehrt habe. — Als dann später gar in Jo. 6, 4 τὸ πάσχα eingedrungen war, hatte die Stunde des Untergangs und der vollen Vernichtung für die Lehre des einjährigen öffentlichen Lebens geschlagen.[1])

Nun ist es Zeit, die Zeugnisse der Väter an unserm Geiste vorbeiziehen zu lassen. Die Väter sagen gewöhnlich, Christus sei unter dem Konsulat der Gemini[2]) (1. Jan. 29 n. Chr. — 1. Jan. 30 n. Chr.) gestorben. Dieses Zeugnis läßt eine doppelte Erklärung zu. Christus ist entweder gestorben am Osterfeste, das zu Anfang dieses Konsulatsjahres liegt, d. i. 29 n. Chr., oder er ist gestorben am Osterfeste zu Ende des Jahres, d. i. am 7. April 30 n. Chr., eigentlich am Anfange des folgenden Konsulates.[3]) In der Tat begegnet uns bei den Alten neben dem

---

1) Vielleicht fragt jemand erstaunt: Wie konnte τὸ πάσχα in alle Bibelexemplare eindringen, wenn es nicht ursprünglich dastand? Viele hatten sich gewöhnt, Jo. 6, 4 von einem Pascha zu verstehen, und man war bestrebt, das um so mehr zu betonen, je näher die Identifizierung mit dem Laubhüttenfest (7, 2) lag. Was war natürlicher, als daß mancher ein erklärendes τὸ πάσχα am Rande seiner Bibel beifügte, das durch Mißverständnis in den Text einiger Exemplare geriet. Da die Lesart dem Vorurteil weiter Kreise entsprach, fand sie schnell größere Verbreitung und geriet schließlich selbst in gewisse authentische Exemplare, speziell in die 50 neuen Musterexemplare, welche Eusebius, der Vorkämpe der mehrjährigen Wirksamkeit, nach der diocletianischen Verfolgung und der Vernichtung eines großen Teiles der heiligen Bücher der Christen im Auftrag des Kaisers Konstantin herstellen ließ (de vita Constantini l. 4. c. 36 Migne, Patr. Gr. 20, 1186), und in die Übersetzung des Hieronymus.

2) Cajus Rubellius Geminus und Cajus Fufius Geminus. Diese Konsuln erwähnt Tacitus Annal. V, 1.

3) Diese zweite Auffassung ist möglich. Denn a) es handelt sich um ein ursprünglich aus jüdischen Kreisen stammendes Zeugnis. Diese Kreise waren aber gewohnt, das Jahr bis zum Nisan auszudehnen und erst dann den Jahreswechsel eintreten zu lassen. Sie konnten also leichter als wir die letzten Wochen des Lebens Jesu vor Ostern 30 als Abschluß des Jahres 29 betrachten. b) Der Zeuge zeigt das Bestreben, Taufe und Tod unter dasselbe Datum zu bringen; das Konsulatsjahr der Gemini wird nämlich auch oft als Jahr der Taufe Christi angegeben. So etwas konnte ohne eine kleine Ungenauigkeit im Ausdruck nicht abgehen. Ja, da zwischen der Taufe und dem Tode Christi mindestens ein Jahr und einige Monate liegen,

Konsulat der Gemini bald das 15. Jahr des Tiberius (19. August 28 n. Chr. — 19. Aug. 29 n. Chr.), bald das 16. Jahr als Todesjahr Christi, d. h. das Osterfest des Jahres der Gemini wird schon von den Alten selbst bald auf das Osterfest 29 n. Chr. bald auf Ostern 30 n. Chr. gedeutet. Besagtes Zeugnis also, wonach Christus im 15. oder 16. Jahre des Tiberius oder unter dem Konsulat der Gemini gestorben ist, haben z. B. Tertullian,[1]) Lactanz,[2]) Sulpitius Severus,[3]) Augustinus,[4]) Clemens von Alexandrien,[5]) Julius Afrikanus;[6]) ferner in den Monumenta Germaniae der Chronograph vom Jahre 354,[7]) der Liberianische Papstkatalog,[8]) Hippolyt,[9]) das Chronikon vom Jahre 452,[10])

---

so sind wir geradezu gezwungen, dem Doppelzeugnis den folgenden Sinn zu geben: „Der Herr wurde getauft am Anfang des Konsulats der Gemini oder kurz vorher und er starb Ostern am Ende dieses Konsulats, d. h. kurz nach Ablauf desselben; das Konsulatsjahr der Gemini fällt mit dem öffentlichen Wirken desselben, also auch mit seiner Taufe und seinem Tode, moralisch zusammen." c) Das Zeugnis wird oft näher bestimmt durch das Regierungsjahr des Tiberius, und zwar bald durch das 15. (Ostern 29), bald durch das 16. Jahr (Ostern 30) des Kaisers. Also müssen wir mit diesen beiden Auffassungen rechnen.

1) Adv. Jud. c. 8 (Migne 2, 615. 616): anno 15° Tiberii Geminis conss.

2) Instit. 4, 10 (Migne 6, 474): anno 15° Tiberii Geminis conss. — De morte persecut. 2 (Migne 7, 194): Geminis conss.

3) Histor. sacra 2, 27 (Migne 20, 144): Geminis conss.

4) De civit. Dei 18, 54 (Migne 41, 619): Geminis conss.

5) Strom. 1, 21 (Migne 8, 886): anno 15° Tiberii.

6) Bei Hieronymus, In Dan. 9 (Migne 25, 543): anno 15° Tiberii. — Bei Eusebius, Demonstr. evangel. 8, 2 (Migne 22, 611; 10, 82. 83): anno 16° Tiberii. Das Olympiadenjahr 202, 2, welches Hieronymus und Eusebius aus Afrikanus referieren, ist falsch. Olymp. 202, 2 (20. Juli 30 n. Chr. — 20. Juli 31 n. Chr.) hat weder mit dem 15. noch mit dem 16. (19. Aug. 29 n. Chr. — 19. Aug. 30 n. Chr.) Jahr des Tiberius ein Pascha gemein. Es hieß ursprünglich offenbar Olymp. 202, 1, d. i. Ostern 30 n. Chr. So lesen wir tatsächlich bei Gregorius Cedrenus.

7) Monumenta German. Auct. actiquiss. IX, 57; Geminis conss.

8) Mon. Germ. l. c. S. 73 [Migne, Patr. Graec. 92, 1115; Patrol. lat. 13, 447 (in 3 verschiedenen Rezensionen); 127, 119]; Geminis conss.

9) Chronicon oder liber generationis [Mon. Germ. l. c. (in 3 Rezensionen) S. 130. 131; Migne, Patr. Lat. 3, 669, 670]: A generatione (Christi) usque ad passionem anni 30; a passione usque ad hunc annum, qui est 13. imperii Alexandri (234 oder 235 n. Chr.) anni 206 (andere Lesart 207). Also liegt Christi Tod nicht später als 30 n. Chr.

10) Computatio anni 452 (Mon. Germ. l. c. S. 153: duobus Geminis conss. anno aetatis 31°.

die Schrift origo generis humani,[1]) Hydatius,[2]) der Barbarus Scaligeri,[3]) Tiro Prosper,[4]) der Aquitanier Viktorius;[5]) dann die acta Pilati,[6]) Julius Hilarius,[7]) das Buch de genealogiis patriarcharum,[8]) der computus Cathaginiensis vom Jahre 455,[9]) Pseudocyprian,[10]) Pseudoaugustin,[11]) Georgius Cedrenus.[12])

Überhaupt werden von keinem Schriftsteller der ersten 5 Jahrhunderte, außer Epiphanius, andere Konsuln als die Gemini für das Todesjahr Christi genannt. Epiphanius berichtet, Christus sei getauft worden Silvano (Silano) et Nerva conss. d. i. 28

---

1) Unter dem Titel liber genealogus in Mon. Germ. l. c. S. 194: anno 16° Tiberii.

2) Descriptio consulum (Migne 51, 901; Patr. Graec. 92, 1086. — Unter dem Titel Consularia Constantinopolit. in Mon. Germ. l. c. S. 220): duobus Geminis conss. — Man übersehe nicht die Randbemerkung eines Manuskriptes (Migne 51 als Parenthese im Text; Migne 92 in der Fußnote).

3) Mon. Germ. l. c. S. 281: Geminis conss. — Auch die Fasti Vind. priores und posteriores (ebenda) bringen die gleiche Notiz.

4) Chronicon integrum (Migne 51, 551 die Lesart in der Fußnote; In Mon. Germ. l. c. S. 409 unter dem Titel Epitoma Chronicon): Quidam ferunt anno 18° Tiberii Jesum Christum passum . . . Usitatior traditio habet Dominum nostrum 15° anno Tiberii Caesaris duobus Geminis conss. crucifixum.

5) Cursus paschalis (Mon. Germ. l. c. S. 683): duobus Geminis conss.

6) De mundi duratione oder de cursu temporum 16 (Migne 13, 1104): anno 16° Tiberii. — De die Paschae et mensis 15 (Migne 13, 1114): anno 16° Tiberii.

7) Geminis consulibus Anno 15° Tiberii (Tischendorf, Evangelia apocrypha S. 204). — In den lateinischen acta (a. a. O. S. 314) heißt es Geminis conss. anno 19° Tiberii. Das Kaiserjahr ist hier offenbar korrumpiert. Beide Texte lesen das Olympiadenjahr 202, 4. Es ist sicher falsch und hieß ursprünglich wohl 201, 4.

8) Migne 59, 543: anno 16° Tiberii.

9) De pascha computus (Hartel, Cypriani opera III, in Corp. Script. lat. vol. III, p. III, c. 21 S. 267, 23 und c. 22 S. 268, 16; Migne 4, 966. 967) anno 16° Tiberii.

10) De mirabilibus s. Scripturae (Migne 35, 2175. 2176): 92° anno post passionem Domini Aviola et Pansa conss. Diese waren Konsule 122 n. Chr. Also starb Christus im Jahre 30.

11) Migne 59, 552. 553: anno 16° Tiberii duobus Geminis conss.

12) Histor. (Migne 121, 370): Exactius tempus salutaris supplicii a Romanis est annotatum, evenisse nimirum Gemino consule. Fuit hoc primo anno Olympiadis ducentesimae secundae.

n. Chr. dann seien die beiden Gemini Konsule gewesen (29 n. Chr.), dann Rufus und Rubellio (d. i. Fufius und Rubellius), endlich Vinicius und Longinus Cassius (30 n. Chr.). Unter den letztgenannten Konsulen (d. i. Ostern 30 n. Chr.) sei der Herr gestorben. Epiphanius behauptet also fälschlich, die beiden Gemini seien verschieden von Fufius und Rubellius. Diesen Irrtum hat wohl der Wunsch erzeugt, zwei Jahre für das öffentliche Wirken Jesu zu gewinnen. Sehen wir von diesem offenbaren Mißverständnis ab, so sagt Epiphanius Christus sei am 8. Nov. 28 n. Chr. getauft worden[1]) und Ostern 30 n. Chr. gestorben, d. h. sein öffentliches Wirken (und somit auch Taufe und Tod) fällt moralisch zusammen mit dem Konsulat der Gemini. Das Zeugnis des Epiphanius deckt sich also vollständig mit dem Zeugnis der übrigen Väter, die Christus unter dem Konsulat der Gemini sterben lassen. Es ist um so wertvoller, da er es wider Willen und seinem Vorurteile über das zweijährige Wirken Christi zum Trotze abgelegt hat. Wir können nicht mehr daran zweifeln, Christus sei unter dem Konsulat der Gemini, d. i. Ostern 29 oder 30 n. Chr., gestorben. Die Überlieferung der ersten 5 Jahrhunderte zeugt allgemein für dieses Konsulat. — Doch wir wollen uns noch nach weitern Zeugen umsehen. Der Tempel wurde durch Titus zerstört im August 70 n. Chr., also 41 Jahre nach dem auf Ostern 29 angesetzten Tode des Heilandes. In der Tat wird auch das von den Alten hervorgehoben. So Clemens von Alexandrien,[2]) Origenes,[3]) Hieronymus,[4]) Chrysostomus.[5])

1) Dieser Jahrestag findet sich Haer. 51, 24 (Migne 41, 931).

2) Strom. 1, 21 (Migne 8, 886—887): Ex quo autem passus est (Christus) usque ad eversionem Jerusalem fiunt anni 42 menses 3. Das müßte genauer lauten: Jerusalem ward zerstört im 42. Jahre nach dem Tode Christi an einem Jahrestage, der ungefähr 3 Monate hinter dem Jahrestage des Todes Christi lag.

3) Contra Celsum, 4, 22 (Migne 11, 1055): duobus et quadraginta post annis quam actus est in crucem Jesus diruta est Jerusalem. Zur ungenauen Ausdrucksweise vgl. die vorige Anmerkung.

4) In c. 1. Sophon. (Migne 25, 1355): Post 42 annos dominicae crucis Jerusalem diruta. — Vgl. In Habacuc l. 2 (Migne 25, 1333): Post passionem datis ad poenitentiam 42 annis, quia non fecerunt fructum, quarto (beim vierten Male, wo der Herr sie heimsuchte) subversi sunt. Eine andere Lesart hat hier „44 annis". Sie ist offenbar falsch und durch Mißverständnis des gleich folgenden „quarto" veranlaßt.

5) In princ. Act. 4 (Migne 51, 111); Non statim Jerusalem de-

Luk. 3, 23 heißt es, Christus sei etwa 30 Jahre alt gewesen, als er getauft wurde und zu lehren anfing. Das verstand man dahin, daß Christus bei seiner Taufe im 15. Jahre des Tiberius (vor Ostern 29) im 30. Lebensjahre stand. Dann hatte er kurz vorher (Ende des Jahres 28) sein 29. Jahr vollendet und war geboren Ende des Jahres 2 v. Chr. unter dem Konsulat des Oktavian und Silanus. Diese Annahme ist herrschend bei den Vätern. Wie zwischen dem Tode Christi (April 29 n. Chr.) und der Zerstörung Jerusalems (August 70 n Chr.) 41 Jahre gerechnet werden, so finden sie auch zwischen der Geburt Christi (Ende des Jahres 2 v. Chr.) und dem Regierungsantritt des Augustus 41 Jahre. Als Regierungsantritt des Augustus gilt die Zeit, wo er zum ersten Male (mit Cajus Pedius) Konsul ward. Das geschah am 19. August 43 v. Chr.,[1]) nachdem die beiden Konsule Pansa und Hirtius im Kampfe gegen Antonius gefallen waren.[2])

Die besagte Ansicht vertreten z. B. Tertullian,[3]) Hierony-

---

structa, sed quadraginta et plures post passionem annos labi sivit. — In Matth. hom. 69, 1 (Migne 58, 649): Non statim post mortem Christi, sed post quadraginta annos Jerusalem destructa. — Vgl. die Anacephalaeosis zur pseudoambrosianischen Schrift de excidio Hieros. urbis c. 1. 23 Migne 15, 2205. 2218: Anno 42° post passionem Domini und 42 annos.

1) Am gleichen Jahrestage 14 n. Chr. ist Augustus gestorben.

2) Von dem Regierungsantritt des Augustus (August 43 v. Chr.) bis zur Zerstörung des Tempels (August 70 n. Chr.) sind genau 112 Jahre. Genau in der Mitte dieser Periode liegt der Tod des Augustus (August 14 n. Chr.). Der Tod des Augustus liegt auch 15 Jahre vor dem auf das Jahr 29 angesetzten Tode des Heilandes, und somit in der Mitte des auf 30 Jahre berechneten Lebens Jesu. Folglich liegt auch das Leben Jesu in der Mitte jener Periode von 112 Jahren: 41 Jahre gehen der Geburt voran, und 41 Jahre folgen auf die Kreuzigung, und dazwischen liegen die 30 Lebensjahre. Diese Berechnung ist in bezug auf die Geburt Christi nicht streng historisch, sondern schematisch zugestutzt. Auch die Kreuzigung ist schematisierend mit der Taufe identifiziert, um die Dreißigzahl der Lebensjahre nicht zu überschreiten.

3) Adv. Jud. 8 (Migne 2, 614): 41° anno Augusti. Es müßte genauer heißen: „41 Jahre nach dem Regierungsantritt des Augustus". Dieselbe Ungenauigkeit in der Ausdrucksweise begegnet uns mehrfach, so bei Hieronymus und Irenäus.

mus,[1]) Irenäus,[2]) Eusebius[3],) Epiphanius;[4]) in etwas anderer Form Clemens von Alexandrien,[5]) Orosius.[6]) Hydatius,[7]) der Barbarus Scaligeri;[8]) dann die Chronica Gallica anni 511,[9]) Georgius Cedrenus.[10]) Ähnliches haben Cassiodor,[11]) das Chronikon vom Jahre 452,[12]) der Chronograph vom Jahre 354.[13])

Diese Zeugnisse sagen direkt nichts aus über das Todesjahr Christi. Aber wir erkennen, daß sie in Zusammenhang stehen mit der Überlieferung, welche das 15. (16.) Jahr des Tiberius und das Konsulat der Gemini als Jahr der Taufe, des öffentlichen Wirkens und des Todes des Herrn bezeichnet. Denn die

---

1) In c. 2 Is. (Migne 24, 46): 41° anno Augusti.

2) Adv. haer. 3, 21 (Migne 7, 949): circa 41 annum Augusti. — Irenäus übersieht, daß dieses Datum in Widerspruch steht mit seiner Ansicht, wonach der Herr im Alter von ungefähr 40 Jahren starb. Daß er den Tod Christi bis in die Zeit des Kaisers Claudius hinabgerückt habe, ist nicht anzunehmen. Er mußte seinen Prinzipien getreu die Geburt Christi circa annum 31. Augusti ansetzen.

3) Hist. eccl. 1, 5 (Migne 20, 82): 42° anno Augusti.

4) Haer. 51, 22 (Migne 41, 927): 42° anno Augusti. An derselben Stelle sagt Epiphanius: natus est anno 29°, ex quo Romani sibi Judaeos adjunxerunt. Nach der Seeschlacht bei Actium (2. Sept. 31 v. Chr.) kam Augustus im Jahre 30 v. Chr. nach Syrien und Ägypten und wieder zurück nach Syrien. Im Jahre 30 also trat Augustus die Herrschaft über Judäa an. Das 29. Jahr später ist das Jahr 2 v. Chr. — Vgl. Haer. 20, 2 (Migne 41, 275): anno 42° Augusti.

5) Strom. 1, 21 (Migne 8, 886): anno 28° Augusti; genauer 28 Jahre nach dem Antritt der Herrschaft über Judäa. Vgl. die vorige Note.

6) Hist. 7, 3 (Migne 31, 1064): anno 752° ab Urbe Condita d. i. 2 v. Chr.

7) Mon. Germ. l. c. S. 218 (Migne 51, 900; Patr. Graec. 92, 1086): Octaviano et Silano conss,

8) Mon. Germ. l. c. S. 278: Augusto et Silvano (Silano) conss.

9) Mon. Germ. l. c. S. 638: Anno 42° Augusti.

10) Hist. (Migne 121, 358): Anno 42° Augusti.

11) Chronicon (Migne 69, 1227): C. Lentulo et M. Messalla conss. d. i. 3 v. Chr.

12) Mon. Germ. l. c. S. 153: Anno 40° Augusti; genauer „40 Jahre nach dem Regierungsantritt des Augustus" d. i. 3 v. Chr.

13) Mon. Germ. l. c. S. 56: Caesare et Paulo conss. d. i. 1 n. Chr. Derselbe Chronograph setzt, wie schon bemerkt, den Tod Christi in das Konsulat der Gemini 29 n. Chr. Er läßt also den Heiland höchstens 28 Jahre alt werden.

Angaben sind entstanden durch Zurückrechnung von diesem Datum aus. Es reflektiert sich so im Datum der Geburt das Datum des Todes.

Alle Angaben der Alten, die wir bis jetzt betrachtet haben, stimmen darin überein, daß der Heiland im 15. (16.) Jahre des Tiberius unter dem Konsulat der Gemini gestorben ist. In diesem Jahre wurde er auch, wie viele mit Berufung auf Luk. 3 sagen, getauft. Allein steht das Zeugnis Tertullians:[1] Anno 12° Tiberii Christus revelatus est, d. h. da ward er getauft und begann zu lehren. Doch liegt hier wohl ein Schreibfehler vor, indem die beiden Striche der V statt in schräger Konvergenz fast parallel geschrieben wurden.[2] — Spätere Schriftsteller überlegten, daß nach Luk. 3, 1 der Herr im 15. Jahre des Tiberius öffentlich auftrat und dann, wie sie annahmen, zwei oder drei Jahre lehrte. Das 15. oder 16. Jahr des Tiberius kann also nicht Todesjahr sein, sondern sie verlegten dieses Ereignis in das 17. oder 18. oder 19. Jahr des Kaisers. Es hätte keinen Nutzen, die einzelnen oft sehr verworrenen Zeugnisse vorzuführen, da es sich nur um Mutmaßungen der Spätern, nicht um wirkliche Überlieferung handelt. Das beweist schon die Verschiedenheit der Zeugnisse; sie heben sich gegenseitig auf. Aber auch die einzelnen Zeugen widersprechen sich nicht selten, wenn sie z. B. den Tod Christi auf das 18. oder 19. Jahr des Tiberius setzen und daneben, ohne den Widerspruch zu bemerken die alte Überlieferung wiederholen, daß zwischen dem Tode Christi und der Zerstörung Jerusalems mehr als 40 Jahre liegen, oder daß der Herr unter dem Konsulat der Gemini gestorben sei. Das einzige Zeugnis, das als wirklich überliefert gelten kann und muß, ist, Christus sei Geminis consulibus gekreuzigt worden, d. i. Ostern 29 oder Ostern 30 n. Chr. Die erste Auffassung (Ostern 29) ist die nächstliegende; und so ist das Datum von vielen, die es später reproduzierten und damit zu unserer Kenntnis brachten, wirklich verstanden worden. Aber das kann nicht der ursprüngliche Sinn der Überlieferung sein. Christus ist nicht Ostern 29 gestorben. Denn a) der Todestag Christi, d. i. der 15.

1) Ad. Marc. 1, 15 (Migne 2, 263).

2) Nagl im Katholik 1900 II, S. 206. — Vgl. Schubert in Bibl. Zeitschr. 1905 S. 177.

Nisan, war ein Freitag. Im Jahre 29 aber war sicher der 15. kein Freitag. Darüber haben wir oben das nötige gesagt. b) Nach Lukas 3, 1 wurde der Heiland unter jenem Konsulat oder kurz vorher (jedenfalls nach dem Pascha 28 v. Chr.) getauft. Zwischen der Taufe und dem Osterfeste, da Christus starb, muß wenigstens ein Osterfest in der Mitte liegen. Also ist der Heiland nicht Ostern 29 gestorben.[1]) c) Die Angaben der Alten, welche sagen, der Herr sei am 7. April oder 25. März gestorben und am 7. (6.) Januar oder 25. Dezbr. geboren, lassen sich befriedigend nur erklären, wenn wir annehmen, der Todestag Christi sei nach ägyptischer Rechnung der 12. Pharmuthi gewesen. Im Jahre 29 n. Chr. aber fiel sicher weder der 14. noch der 15. Nisan auf den 12. Pharmuthi. Doch darüber im Folgenden. — So sind wir gezwungen, das Zeugnis der Tradition entweder ganz zu verwerfen, wozu nichts berechtigt, oder wir müssen annehmen: Christus ist am 7. April 30 n. Chr. gestorben am Ende des Konsulats der Gemini, d. i. kurz nach Ablauf desselben.

Wir wollen jetzt noch die Zeugnisse der Tradition über den Jahrestag des Todes Christi in Erwägung ziehen. Sie liefern uns eine unerwartet schöne Bestätigung des gewonnenen Resultats. Klemens von Alexandrien[2]) berichtet: De ejus passione subtilius disserentes aliqui quidem sextodecimo anno Tiberii Caesaris 25. Phamenoth, alii vero 25. Pharmuthi, alii autem Pharmuthi 9. dicunt passum esse Dominum. Also einige berichten, Christus sei gestorben am 25. Pharmuthi des 16. Jahres des Tiberius, d. h. am 7. April 30 n. Chr. Es handelt sich hier um den 25. Pharmuthi des alten beweglichen Sonnenjahres.[3])

---

1) Man sage nicht, das 15. Jahr des Tiberius sei nicht vom Tode des Augustus zu rechnen, sondern von einem unbekannten Zeitpunkte aus, da er Mitregent des Augustus wurde. Die Tradition hat immer das 15. Jahr des Tiberius vom Tode des Augustus an gerechnet, so daß in ihm das Konsulatsjahr der Gemini anhebt. Es findet sich überhaupt nirgends, weder bei den Schriftstellern noch auf Münzen, bei Zählung der Jahre des Tiberius die geringste Spur von jener Mitregentschaft.

2) Strom 1, 21 (Migne 8, 887), Preuschen (Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft 1904, S. 8) hat die Bedeutung der Stelle für die Frage nach dem Datum des Todes Christi richtig erkannt.

3) S. Schram, Hilfstafeln S. 44.

Der 25. Pharmuthi des 16. Jahres des Tiberius (19. August 29. n. Chr. – 29. August 30 n. Chr.) fiel nach diesem Kalender, wie wir vollkommen sicher wissen, auf den 7. April. Der 7. April 30 n. Chr. ist der 25. Pharmuthi des Jahres 1352 in der zweiten Hundsternperiode (Sothisperiode). Die Übereinstimmung dieser Tradition mit den Resultaten der Rechnung, die uns auch auf den 7. April führt, kann nicht wohl zufällig sein. Wir haben hier eine höchst bedeutsame Bestätigung der durch unsere bisherigen Überlegungen gewonnenen Ergebnisse.

Aber wie erklärt sich die andere Angabe, Christus sei am 25. Phamenoth gestorben? Um diese Frage zu lösen, seien uns einige Bemerkungen über den Kalender der Ägypter gestattet. Der altägyptische Kalender hatte 12 Monate zu je 30 Tagen, denen am Schluß 5 Schalttage angehängt wurden. Das altägyptische Jahr hatte demnach immer 365, nie 366 Tage, und so verschob es sich alle 4 Jahre um einen Tag gegen das julianische Jahr. In der Kaiserzeit wurde offiziell der römisch-alexandrinische Kalender eingeführt, neben dem aber noch lange beim Volke der altägyptische fortlebte. Dieser alexandrinische Kalender setzte alle 4 Jahre 6 Schalttage ein, und so verschob sich das alexandrinische Jahr nicht gegen das julianische, sondern der 1. Thot fiel unveränderlich auf den 29. Aug. Der 24.—28. (resp. 23. — 28.) Aug. waren Schalttage. Die Namen der ägyptischen Monate aber sind: Thot, Phaophi, Athyr, Choiak, Tybi, Mechir, Phamenoth, Pharmuthi, Pachon, Payni, Epiphi, Mesori. — Hieraus ersehen wir, daß der Todestag Christi (7. April) nach dem römisch-alexandrinischen Kalender der 12. Pharmuthi war. Und so entstand die richtige Überlieferung, der Herr sei am 12. Pharmuthi gestorben. Zuweilen aber faßte man den 12. Pharmuthi irrtümlich als altägyptisches Datum, und nun bezeichnete er den 25. März, wie der 25. Pharmuthi dem 7. April entsprach. So entstand die irrige Überlieferung der Herr sei am 25. März gestorben. Den 25. März verwandelte man dann ungenau in den 25. Phamenoth, indem man einfach März mit Phamenoth übersetzte. Tatsächlich entsprach ja ungefähr der März dem römisch-alexandrinischen Phamenoth (1. März = 5. Phamenoth).

Wie die Überlieferung, der Herr sei am 25. März oder am 15. Phamenoth gestorben, daraus entstand, daß man den römisch-

alexandrischen 12. Pharmuthi (7. April) irrtümlich als altägyptisches auf das Jahr 30 n. Chr. bezogenes Datum nahm, so kann man vielleicht die dritte Angabe bei Clemens, der Herr sei am 19. Pharmuthi gestorben, damit erklären, daß umgekehrt der altägyptische 25. Pharmuthi (7. April) irrtümlich als römisch-alexandrinisches Datum angesehen wurde. Der römisch-alexandrinische 25. Pharmuthi ist der 20. April. Für den 20. April kann man ungenau den 20. Pharmuthi einführen, indem man einfach April mit Pharmuthi übersetzt (1. April = 6. Pharmuthi). Dieser 20. Pharmuthi aber scheint der 19. Pharmuthi des Clemens zu sein. Eine Verschiebung der Datierung um einen Tag konnte wegen der Verschiedenheit der Tagesanfänge sich leicht einschleichen. Die Juden begannen den Tag am Abend, die Ägypter, wie es scheint, am Morgen, die Römer um Mitternacht. Da galt natürlich dem einen oft noch als 19. Tag, was der andere schon als 20. Tag ansah.

Wenden wir uns zu Epiphanius! Er erzählt[1]) nach einigen sei der Herr am 25., nach andern am 20. März gestorben. Der 25. März ist, wie wir bereits wissen, der falsch verstandene 12. Pharmuthi, und er ist identisch mit dem 25. Phamenoth bei Clemens von Alexandrien. Doch entspricht streng genommen dem (römisch-alexandrinischen) 25. Phamenoth nicht der 25., sondern der 21. März (1. März = 5. Phamenoth). Aus dem 21. März konnte durch Verschiebung um einen Tag der 20. März entstehen. Die beiden Daten bei Epiphanius sind also vielleicht nur 2 Übersetzungen des 25. Phamenoth, eine ungenaue (25. März) und eine genauere (20. März). In der Tat sagt Epiphanius, der 20. März sei das eigentlich richtige Datum.[2]) — Außerdem teilt Epiphanius mit, daß nach einigen der 25. oder 20. März der Auferstehungstag sei; sie lassen also den Herrn am 23. oder 18. März sterben. Diese Ansichten sind offenbar aus den vorigen entstanden, indem man den Todestag mit dem Auferstehungstag verwechselte.

Die gewöhnliche Angabe der Kirchenväter ist, der Herr sei am 25. März gestorben, oder, was dasselbe ist (Verwechslung

1) Haer. 50, 1 (Migne 41, 886).

2) Verum certo et ex rei veritate comperimus ante diem XIIII. Cal. April. passum esse Salvatorem. A. a. O.

von Tod und Auferstehung), am 23. März. So Tertullian,[1]) Lactanz,[2]) Augustinus,[3]) der Liberianische Papstkatalog,[4]) Hydatius,[5]) der Barbarus Scaligeri[6]) usw.

Dieser 25. März der Väter ist, wie wir wissen, weiter nichts als der falsch verstandene 12. Pharmuthi der alexandrinischen Überlieferung. Dieser 12. Pharmuthi ist eigentlich und ursprünglich der 7. April. Und so sehen wir in dem traditionellen 25. März noch deutlich die alte Wahrheit durchschimmern, daß der Herr am 7. April gestorben ist. Dieser 7. April aber weist hin auf das Jahr 30 n. Chr. Denn in keinem andern der Jahre, da Pilatus Landpfleger war, haben wir einen Osterfreitag am 7. April (niemals aber war in jener Zeit ein Osterfreitag am 25. März).

Aber wir sind noch nicht am Ende. Epiphanius erzählt uns,[7]) der Herr sei am 6. Jan. (VIII. Id. Jan.) geboren oder am 11. Tybi. Eine andere jetzt allgemein herrschend gewordene Überlieferung gibt dafür den 25. Dezbr. Der 11. Tybi war wohl ursprünglich der 12. Tybi, und der 6. Jan. der 7. Jan. Diese Rückwärtsschiebung der Taten um einen Tag haben wir ja schon wiederholt bemerkt. Wir besitzen also für die Geburt Christi zwei Daten, den 25. Dezbr. und den 7. Jan., wie wir für den Tod Christi zwei Taten haben, den 25. März und den 7. April. Die beiden Geburtsdaten liegen genau 90 Tage oder 3 Monate vor den beiden Todesdaten. Das ist kein Zufall. Die beiden Geburtsdaten sind augenscheinlich auf Grund einer Überlieferung berechnet, wonach der Jahrestag der Geburt Christi 3 Monate dem Jahrestage des Todes vorausging. Christus starb am 12. Pharmuti, also ist er geboren am 12. Tybi. Und wie man den 12. Pharmuthi zweifach deutete als 7. April oder als 25. März, genau so hat man auch den 12. Tybi zweifach gedeutet als 7. Januar oder als 25. Dezember. Wenn

1) Adv. Jud, c. 8 (Migne 2, 616).

2) Instit, 4, 10 (Migne 6, 474); De morte persecut. 2 (Migne 7, 194).

3) De civ. Dei 18, 54 (Migne 41, 619).

4) Mon. Germ. Auct. antiquiss. IX, 73 (Migne, Patrol. lat. 13, 447.

5) Mon. Germ. l. c. S. 220 (Migne 51, 901.

6) Mon. Germ. l. c. S. 281. Auch die Fasti Vind. priores und posteriores (ebenda) haben die gleiche Notiz.

7) Haer. 51, 24 (Migne 41, 931).

wir also heutzutage Weihnachten am 25. Dezbr. und Epiphanie am 6. Jan. feiern, so bekennen wir damit tatsächlich, daß der Heiland am 12. Pharmuthi, d. i. am 7. April, gestorben ist. Überhaupt ist dieser 7. April oder dieser 12. Pharmuthi das einzige genau bestimmte Datum, welches uns aus dem Leben Jesu absolut und für sich überliefert ist. Alle andern Daten sind nur durch ihre Relation zu diesem Datum bestimmt.

Epiphanius berichtet noch,[1]) der Heiland sei am 12. Athyr oder am 8. Novbr. getauft worden. Dieses Datum beruht offenbar auf der Annahme, der Jahrestag der Taufe liege 5 Monate oder 150 Tage vor dem Jahrestage der Passion. Das führt also wieder auf den 7. April als Todestag Christi.

Man könnte noch hinweisen auf die Zeugnisse, nach denen Jesus nur ein Jahr lang öffentlich gelehrt hat. Denn wenn dem so ist, starb er im 16. Jahre des Tiberius (30 n. Chr.), da er im 15. Jahre (Luk. 3, 1) zu lehren begann.[2]) Endlich gehören hierhin die Angaben, welche den Heiland im Alter von 30 oder 31 Jahren sterben lassen. Denn dann hat er nur ein Jahr lang öffentlich gewirkt, ist also im 16. Jahre des Tiberius gekreuzigt worden. Aber diese Zeugnisse sind schon in dieser Zeitschrift von anderer Seite sorgfältig gesammelt worden.[3]) Auch ist das, was wir selbst so eben beigebracht haben, zur Lösung unserer Frage mehr als genügend.[4]) Es steht also fest: Christus ist gestorben am Freitag, dem 7. April

1) Haer. 51, 16 (Migne 41, 919).

2) Nach Jo. 2, 20 war Ostern 28 oder 29 das erste Pascha im öffentlichen Leben Jesu (Knabenb. In Joannem S. 134). Bei Annahme einer einjährigen Wirksamkeit kommen wir also auch von dieser Stelle aus auf 29 oder 30 als Todesjahr Jesu.

3) Dr. Erasmus Nagel, im Katholik 1900 II, S. 200. 318. 417. 481. — Außerordentlich reiches Material hat auch Patrizi gesammelt (de evangeliis l. 3. dissert. 19. cap. 2).

4) Recht beachtenswert sind endlich die sehr alten Zeugnisse, welche die Zerstreuung der Apostel und Petri erste Reise nach Rom 12 Jahre nach dem Tode des Herrn ansetzen. Da diese Zerstreuung in das Jahr 42 n. Chr. (Verfolgung durch Herodes Agrippa I, Apostelgesch. 12) fällt, werden wir auf das Jahr 30 als Todesjahr Christi geführt. Die erwähnten alten Zeugnisse findet man gesammelt bei Harnack, Chronologie der altchristl. Liter. I, 1897 S. 243, und vollständiger bei Diekamp, Hippolytos von Theben 1898 S. 92 ff.

30 n. Chr., am 15. Nisan des 16. Jahres des Kaisers Tiberius, am 25. Pharmuthi des Jahres 1352 in der zweiten Hundsternperiode, im 1. Jahre der 202. Olympiade, am Ende des Konsulats der Gemini, als eben Vinucius Quartinus und Cassius Longinus ihr Amt angetreten hatten, genau in der Mitte der 70. von Daniel vorausgesagten Jahrwoche und genau eine halbe Jahrwoche vor Schluß der 10. Jubelperiode. Sobald wir annehmen, Christus sei am 7. April 30 n. Chr. gestorben und diese Überlieferung habe ihren Weg über Alexandrien genommen, erkennen wir sofort, daß die zahllosen und beim ersten Anblick höchst verworren und widerspruchsvoll erscheinenden Angaben der Tradition in ihrem letzten Grunde vollkommen unter sich und mit der hl. Schrift und mit den Resultaten der Rechnung übereinstimmen. Sie bilden dann ein einheitliches imposantes Zeugnis, dem der Historiker ohne Bedenken sich beugen muß. Jedenfalls wird man bei dem gewonnenen Ergebnis stehen bleiben müssen, bis jemand durch eine andere noch einfachere Annahme mehr Übereinstimmung und Vernunft in alle in Betracht kommenden Zeugnisse gebracht hat. In der Tat beginnen die Forscher mehr und mehr sich über diesen Punkt zu einigen. Für den 7. April 30 n. Chr. treten ein: Schegg,[1]) Grimm,[2]) van Bebber,[3]) Nagl[4]) usw; von Protestanten Schürer,[5]) Achelis,[6]) Preuschen.[7]) Daß der Heiland aber entweder im Jahre 30 oder im Jahre 29 starb, ist heute so gut wie allgemein anerkannt.

(Schluß folgt).

---

1) Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi 1882, S. 60.

2) Das Leben Jesu 2. Bd. 1893. S. 89.

3) Bibl. Zeitschr. 1904 S. 76. — 4) Bibl. Zeitschr. 1904 S. 373.

5) Gesch. des jüd. Volkes I, 1901 S. 144 Fußnote. — 6) Göttinger Nachrichten 1902 S. 707.

7) Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 1901, S. 1.

## III.

# Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Senteuzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin.

Von Dr. Ignaz Seipel, Wien.

Das Weſen der chriſtlichen Vollkommenheit wird von den Theologen alter und neuer Zeit in gleicher Weiſe in die Liebe zu Gott verlegt. Da die Vollkommenheit das Ziel iſt, dem wir alle zuſtreben müſſen und auf das ſchließlich auch unſer ganzes religiöſes Wiſſen hingeordnet ſein muß, ſo kehrt die Liebe als Gegenſtand der theologiſchen Betrachtung naturgemäß oft wieder. Reden wir von den Motiven des ſittlichen Handelns überhaupt, ſo können wir die Liebe als das edelſte aller Motive nicht überſehen. Betrachten wir die chriſtlichen Tugenden, ſo ſteht die göttliche Tugend der Liebe als die Königin der Tugenden im Mittelpunkt der Betrachtung. In der Lehre von den Sakramenten endlich lernen wir in der Liebe ſogar ein Univerſalerſatzmittel für die Sakramente in ihrer weſentlichen Wirkung kennen. Dieſer großen Bedeutung entſprechend wurde die Lehre von der Liebe zu Gott ſeit jeher einer eingehenden theologiſchen Erörterung unterzogen. Als deren Frucht haben wir jetzt eine genau ausgebildete Terminologie, die bereits bis in unſere Katechismen für den Unterricht der Kinder übergegangen iſt. Fragen wir nach der Geſchichte dieſer Terminologie, ſo wird uns, wenigſtens in bezug auf die feineren Diſtinktionen, geſagt, daß dieſe beiläufig aus dem 12. Jahrhundert ſtammen und auf dem Konzil von Trient von der lehrenden Kirche endgültig rezipiert worden ſind. [1])

Mit dem 12. Jahrhunderte beginnt die Hochblüte der Scholaſtik. Zwei literariſche Denkmäler vor allen andern hat uns dieſe hinterlaſſen, mit denen ſich, in bezug auf den Einfluß kein

1) Vgl. Oswald, die dogmatiſche Lehre von den hl. Sakramenten der katholiſchen Kirche. 5. Auflage. 1904. II, S. 88.

anderes theologisches Werk vergleichen kann: Die libri quatuor sententiarum des Magisters Petrus Lombardus und die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin. Diese beiden Bücher sind neben- und nacheinander durch Jahrhunderte die Lehrbücher in den theologischen Schulen gewesen. Wenn sie in späterer Zeit durch andere ersetzt wurden, so haben diese andern, was System und Inhalt anlangt, sicher das meiste aus jenen älteren Werken geschöpft.

Diese Erwägung mag das Interesse rechtfertigen, das zur folgenden Untersuchung der Lehre von der theologischen Tugend der Liebe in den genannten beiden Werken führte. Aus der Natur der Sache ergeben sich für die Darstellung die Abschnitte:

I. Die Lehre des Petrus Lombardus von der theologischen Liebe;

II. Die Lehre des hl. Thomas über denselben Gegenstand nach der Summa theologica;

III. Die Gegenüberstellung beider.

Der abschließende Rückblick wird die Schlußfolgerungen aus unserer Untersuchung enthalten.

## I.

## Die Lehre des Petrus Lombardus von der theologischen Liebe.

In der heiligen Schrift findet sich der Satz: „Gott ist die Liebe.“ [1]) Der heilige Augustinus folgert aus diesem Satze und dem bekannten andern: „Die Liebe ist ausgegossen in unseren Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist,“ [2]) daß Gott, der die Liebe ist, und zwar die Liebe in uns, eigentlich der hl. Geist sei.[3]) Ihm handelt es sich darum, nachzuweisen, daß der dritten göttlichen Person der Name „donum Dei“ mit Recht zukomme. Dem Magister sententiarum aber bieten die angeführten Stellen der hl. Schrift mit der Auslegung des hl. Augustinus den Ausgangspunkt und die Richtschnur für seine ganze Spekulation über die theologische Liebe. Er nimmt die soeben besprochenen Worte des hl. Augustinus auf und sagt seinerseits ausdrücklich: Die

1) 1. Joh. 4, 8. u. 16. — 2) Röm. 5, 5.

3) S. Aug., De Trin. l. 8. c. 7. n. 10. (Migne, Patr. Lat, XLII, 957.) u. l. 15. n. 31. (1082) u. c. 18. n. 32. (1033).

Liebe ist der hl. Geist. Diese Worte erklärt er dahin: Der hl. Geist werde einem so gegeben, habe das Sein in einem so, daß er diesen zu einem Liebhaber Gottes und des Nächsten macht.[1]) Damit hat Petrus Lombardus nicht einfach eine Ansicht auf die Autorität des hl. Augustinus hin übernommen, sondern er hat auch seinen eigenen spekulativen Grund dafür; und zwar ist gerade das, was beim hl. Augustinus das Ziel der Schlußfolgerung ist, nämlich die Bezeichnung des hl. Geistes als donum für Petrus Lombardus dieser spekulative Grund. Denn soll der hl. Geist nicht nur zugleich mit den beiden anderen göttlichen Personen, vielmehr in besonderer Weise in unserer Seele Einkehr halten, so muß seine Gegenwart offenbar eine hypostatische sein, d. h. dem hl. Geiste muß eine von seinem ewigen Ausgang bedingte, seinem hypostatischen Charakter entsprechende Gegenwart in der Seele des Menschen eigen sein. Das aber ist der hypostatische Charakter des hl. Geistes, daß er die vom Vater und Sohne ausgehende und beide verbindende Liebe ist. Zugleich ist er jene Liebe, mit der der Vater und der Sohn uns lieben.[2]) Petrus Lombardus glaubt nun, dem Begriffe der missio oder donatio des hl. Geistes nur dann gerecht zu werden, wenn er diesen als das den Menschen mit Gott (und den Mitmenschen) einigende Band d. i. als Liebe des Menschen zu Gott erklärt.[3])

---

1) I. d. 17. p. 1. c. 4. (S. 288 b): Ecce hic aperitur . . ., quod caritas sit Spiritus sanctus et donum excellentius, et quomodo hoc donum, id est Spiritus sanctus, detur nobis, scilicet cum impertitur alicui, id est, ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem. Vgl. auch derselben d. c. 1 (S. 278 a). — Die Bücher der Sentenzen sind hier und im folgenden zitiert nach *S. Bonaventurae* S. R. E. Episcopi Cardinalis *opera omnia* jussu et auctoritate R^mi P. Bernardini a Portu Romatino totius ordinis fratrum minorum s. p. Francisci ministri generalis edita studio et cura pp. collegii a s. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1888—1901. Jeder der ersten vier Bände enthält eines der 4 Bücher der Sentenzen mit dem Kommentar des hl. Bonaventura.

2) I. d. 17. p. 1 c. 1 (S. 287 a): Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. Vgl. d. 10. c. 1. (S 192) u. c. 3. (S. 193).

3) I. d. 17. p. 1. c. 4. (S. 288 b). — Daß es einen zeitlichen Ausgang (missio) des hl. Geistes gebe, weist Lombardus in I. d. 14. (S. 242 f.) nach. Diese Sendung wird in I. d. 16. c. 1. (S. 276) in eine sichtbare u.

Neben der unerschaffenen Liebe zu Gott kennt Petrus Lombardus nur noch eine andere. Diese ist eine natürliche Neigung, amor naturalis; eine solche kommt den vernunftbegabten Geschöpfen ganz unabhängig vom hl. Geiste zu geradeso wie das Gedächtnis, der Verstand, die Erfindungsgabe. Ist nur diese Liebe vorhanden, so kann das Geschöpf nichts Verdienstliches vollbringen.[1]) Ein Mittelding zwischen der natürlichen Neigung und der unerschaffenen Liebe, eine übernatürliche, aber vom hl. Geiste wesentlich verschiedene Liebe zu Gott wird geradezu ausgeschlossen. So lehnt es Lombardus ab, die Worte: „Gott ist die Liebe" etwa in dem Sinne zu fassen, daß der hl. Geist der Urheber der Liebe im Menschenherzen sei.[2]) Er schreckt auch nicht vor der Konsequenz seiner Lehre zurück, daß die Liebe des Vaters und Sohnes zu uns identisch sein müsse mit unserer Liebe zu Gott, obwohl er sich wohl bewußt ist, mit dieser Lehre von der Mehrzahl der Theologen vor ihm abzuweichen.[3]) Was man zunächst dagegen sagen könnte, wäre, daß dann an ein Mehr oder Weniger an Liebe nicht zu denken sei, weil ja der hl. Geist sich selbst immer gleich sein muß. Lombardus erwidert darauf: Wenn in dem Herzen eines Menschen mehr oder weniger Liebe ist als in dem eines andern, so fällt der Unterschied nur auf den Menschen, nicht auf den hl. Geist. Man kann daher eigentlich nicht von einem Wachstum der Liebe sprechen, sondern nur von einem Wachstum des Menschen in der Liebe. Auch ist es nicht richtig, wenn man behauptet, da der hl. Geist als Gott allgegenwärtig ist, müßte jeder Mensch die Liebe haben. Es ist ein Unterschied zwischen der Gegenwart des hl. Geistes in der Seele kraft der göttlichen Allgegenwart und jener, welche auf der besonderen Sendung, die nur der dritten göttlichen Person zukommt, beruht.[4]) Endlich weist der Magister sententiarum auch den Beweis gegen seine Lehre zurück, der aus der Analogie zwischen der Liebe und dem Glauben geführt werden könnte: Der Glaube komme nämlich so wie die Liebe vom hl.

---

unsichtbare eingeteilt. Die sichtbare Sendung erfolgt in den auf den heil. Geist bezüglichen Theophanien, die unsichtbare als (übernatürliche) Liebe.

1) II. d. 3. c. 6. (S. 88 b). — 2) I. d. 17. p. 1. c. 3. (S. 288 a).

3) I. d. 17. p. 2. c. 6. (S. 290 a): Quod autem ipse idem sit caritas, qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur.

4) I. d. 17. p. 2. c. 5. (S. 289 a).

hl. Geiste und sei doch sicher von diesem verschieden. Lombardus findet einen großen Unterschied darin, daß der Glaube von einem andern, dem hl. Geiste, den Menschen gegeben werde, die Liebe aber eigentlich sich selbst den Geschöpfen schenke; die zeitliche Sendung des hl. Geistes gehe auch mit von diesem selbst aus.[1]) Sicher besteht auch nach Lombardus eine gewisse Analogie zwischen der Liebe und den anderen Tugenden, aber daraus, meint er, kann nichts gegen die Einheit der göttlichen Liebe und der Liebe im Menschen gefolgert werden. Wie jede Tugend so ist auch die Liebe etwas in der Seele des Menschen, was diese zu Akten, die der Tugend entsprechen, bewegt. Die Liebe ist aber der hl. Geist selbst, die anderen Tugenden sind von ihm verschieden; sie sind das Mittel, dessen sich der hl. Geist bedient, um die entsprechenden Akte hervorzurufen. Die Akte der Liebe bewirkt er, ohne daß es dazu eines Mittels bedürfte. So kann man sagen, daß alle Tugendakte auf die Liebe zurückgehen, weil die Liebe der hl. Geist ist, die einen mittelbar, die andern, die der Liebe, unmittelbar.[2])

So sehr ist Petrus Lombardus von dem Gedanken eingenommen, daß die (für den Menschen übernatürliche) Liebe in Gott und uns nur eine sei, daß er ihn dem Systeme zugrunde legt, nach dem er im dritten Buche der Sentenzen die Liebe im Zusammenhange darstellt. Er behandelt nämlich dort als zwei Seiten derselben Sache zuerst die Liebe des Menschen zu Gott (und dem Nächsten) und dann die Liebe Gottes zu den Menschen. Glaube und Hoffnung (von denen in den unmittelbar vorausgehenden Distinktionen die Rede war), so lehrt er, sind allen Menschen notwendig, doch gab es eine Ausnahme, den Gottmenschen Jesus Christus. In diesem konnte wegen seiner göttlichen Person und Natur weder Glaube noch Hoffnung sein. Anders verhält es sich mit der Liebe. Er hat ja aus übergroßer

1) I. d. 17. p. 2. c. 6. (S. 290 a). Vgl. dazu I. d. 15. p. 1. c. 1. (S. 255 a).

2) l. c. (S. 291 b): Alios actus atque motus virtutum operatur caritas, id est Spiritus sanctus, *mediantibus virtutibus*, quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est credere fide media, et actum spei, id est sperare media spe. Per fidem enim et spem praedictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum sine alicuius virtutis medio operatur, id est diligere.

Liebe sein Leben hingegeben für seine Freunde und Feinde. Es war also in seinem Herzen die Liebe und er hat uns diese durch die Tat erwiesen, damit wir ein Muster des Liebeserweises haben.[1])

Was ist nun die Liebe, caritas? Caritas ist die Liebe, mit der Gott wegen seiner selbst und der Nächste wegen Gottes oder in Gott geliebt wird.[2]) In dieser zweiteiligen Definition ist Rücksicht genommen auf die zwei Gebote der Liebe, die Jesus Christus gegeben hat. Ist aber die Liebe zu Gott und die Liebe zu dem Nächsten wirklich eine und dieselbe Liebe? Ja. Warum? Weil die Liebe der hl. Geist ist. Hl. Geist ist nur einer, darum ist auch nur eine Liebe.[3]) Warum sind uns dann zwei Gebote gegeben und nicht nur eins? Wegen der Zweiheit der Objekte und der Akte (motus) der Liebe.[4]) Der Verschiedenheit dieser entspricht die Verschiedenheit des Maßes (modus) der Liebe. Das Maß der Liebe zu Gott ist in der hl. Schrift angedeutet in den Worten: „aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte." Der Glossa interlinearis[5]) entnimmt Lombardus die Deutung dieser drei Ausdrücke auf Verstand, Willen und Gedächtnis als auf die Gesamtheit der Seelenkräfte. Das Maß der Nächstenliebe enthält die Bestimmung: „wie Dich selbst." Diese besagt, daß dem Nächsten dieselben Güter zu wünschen sind, die man sich selbst wünscht. Noch eine andere Unterscheidung des Maßes der Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber legt Petrus Lombardus vor. Danach ist das Maß der Gottesliebe darin zu sehen, daß deren Motiv wieder nur Gott ist, während der Nächste nicht um seiner selbst, sondern um eines anderen, Gottes, willen geliebt wird.[6]) Das Maß der Liebe zu Gott kann auf Erden nicht durchwegs erreicht werden, sondern nur zum Teile, nämlich entsprechend der in diesem Leben überhaupt möglichen Vollkommenheit.[7]) Wer dieses Gebot hält, der erfüllt dadurch zugleich das zweite. Denn die

1) III. d. 27. c. 1. (S. 586).

2) III. d. 27. c. 2. (S. 587 a): Caritas est dilectio, qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo.

3) III. d. 27. c. 3. (S. 587 a). — 4) III. d. 27. c. 4. (S. 587).

5) Zu Matth. 22, 37. — 6) III. d. 27. c. 5. (S. 587 b u. f).

7) III. d. 27. c. 6. (S. 588 a).

beiden Gebote der Liebe werden auch dadurch zu einer Einheit verbunden, daß eines ohne das andere nicht erfüllt werden kann. Wer Gott liebt, kann unmöglich den verachten, den Gott zu lieben befohlen hat. Hingegen liebt auch ein Mensch, der den Nächsten liebt, in diesem eigentlich Gott.[1])

So spricht sich Lombardus über die Liebe zu Gott und den Menschen im allgemeinen aus. Daran schließt er die Erörterung einzelner Punkte.

Objekt der Liebe sind alle jene Geschöpfe, welche mit uns die Bestimmung für Gott teilen, wie die Menschen und Engel, oder (als Teil von uns) unserer Vermittlung in bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnaden bedürftig sind, wie der Leib. Andere Dinge, also die vernunftlosen Geschöpfe, gebrauchen wir wohl, wir lieben sie aber nicht mit übernatürlicher Liebe.[2]) Wie unseren eigenen Leib, so müssen wir den Nächsten auch dem Leibe nach lieben, d. h. ihm auch leibliche Güter wünschen. Die Selbstliebe und die Liebe des Leibes brauchen nicht in eigenen Geboten eingeschärft werden; die beiden Gebote der Liebe schließen jedes Objekt derselben bereits ein: Das Gebot der Gottesliebe umfaßt alles, was über dem Menschen steht, das Gebot der Nächstenliebe, was er selbst ist und was unter ihm ist.[3]) Nach der bereits angeführten allgemeinen Bestimmung des Objektes der Nächstenliebe gehören dazu auch die hl. Engel. Eine biblische Begründung dessen sieht der Magister sententiarum in dem Gleichnisse des Herrn vom barmherzigen Samaritan. Dort nennt der Heiland nicht den, der der Wohltaten bedürftig war, sondern den, der sie spendete, den Nächsten. Die hl. Engel erweisen uns nun gewiß auch viel Wohltaten; deswegen haben sie auch Anspruch auf unsere Liebe.[4]) Die Frage, wer unser Nächster sei, läßt sich also auf Grund des Gesagten zusammenfassend dahin beantworten, daß wir alle Menschen ohne Ausnahme und außerdem die hl. Engel (mit übernatürlicher Liebe) lieben müssen. Daß alle Menschen Gegenstand der Nächstenliebe sind, ist durch Jesus Christus bestätigt worden, der besonders befohlen hat, auch die Feinde zu lieben. Auf die menschliche Natur des Heilandes

1) III. d. 27. c. 7. (S. 588 b).
2) III. d. 27. c. 8. (S. 588 b). — 3) III. d. 28. c. 1. (S. 619 f).
4) III. d. 28. c. 2. (S. 620 f).

findet das Maß der Nächstenliebe ebenfalls Anwendung; insofern wir aber diese Natur als in Verbindung mit der zweiten göttlichen Person unsere Erlösung bewirkend betrachten, müssen wir sie mehr lieben als uns selbst, wenn auch nicht so wie Gott.[1])

Wenn, wie wir gesehen haben, eine Mehrheit von Objekten der Liebe vorhanden ist, muß auch eine Ordnung feststehen, die angibt, welche Objekte mehr, welche weniger zu lieben sind und welche in einer Pflichtenkollision den Vorzug verdienen. Im Anschlusse an den hl. Augustinus lehrt Petrus Lombardus: zuerst ist zu lieben, was über uns ist, Gott, dann was wir selbst sind, unsere Seele, weiterhin, was uns gleichsteht, der Nächste, und endlich, was unter uns ist, unser Leib.[2]) Einer genaueren Beantwortung bedarf die Frage nach der Ordnung der Liebe in bezug auf die dritte der angeführten Stufen, nämlich die Nächstenliebe. Sind alle Menschen gleich zu lieben? Lombardus lehrt: es ist ein Unterschied in der Liebe zu machen; und zwar müssen wir nächst Gott und uns selbst am meisten die Eltern lieben, dann die Kinder, Geschwister und anderen Verwandten, ferner die Hausgenossen und Vertrauten, an letzter Stelle die Feinde. Der Unterschied in der Liebe bezieht sich sowohl auf die liebevolle Gesinnung (affectus), als auch auf die Erweise der Liebe durch die Tat (effectus). Dabei muß die Liebe in einer Beziehung doch allen Menschen gegenüber die gleiche sein, nämlich das gleiche Gut ist schließlich allen zu wünschen, die ewige Seligkeit.[3]) Kompliziert wird die Frage, wenn man sie so stellt: wenn die Eltern und überhaupt diejenigen, welche einen besonderen Anspruch auf unsere Liebe haben, schlecht sind, sind sie auch dann noch mehr zu lieben als andere, die gut sind? Petrus Lombardus scheint die Meinung, daß der moralische Wert den Ausschlag geben müsse, für die richtige zu halten, wagt aber diese schwierige Frage nicht zu entscheiden.[4]) Er wendet sich lieber der Untersuchung zu, worin der Unterschied der Feindes-

1) III. d. 28. c. 3. (S. 620).

2) III. d. 29. c. 1. (S. 635 a). Die Worte des hl. Augustinus, die Lombardus an dieser Stelle anführt, stehen De doctr. christ. l. I. c. 27. n. 28. (Migne, Patr. Lat. XXXIV. 29 f).

3) III. d. 29. c. 2. (S. 636 a).

4) l. c. (S. 636 b): Veruntamen latebrosa quaestio est haec nec a nobis plene absolvenda properantibus ad alia.

liebe von der Freundesliebe liege, und lehrt, daß in beiden Fällen das Maß, nämlich die Selbstliebe, gewahrt werden müsse; immerhin sei aber die Freundesliebe größer, weil hier noch besondere Zeichen der Liebe hinzukommen, die man den Feinden nicht schuldet. Man muß endlich, wo es sich um Liebe zu anderen Menschen handelt, stets unterscheiden, zwischen deren Natur und natürlichen Beziehungen zu uns und ihren Tugenden und Fehlern. Die Natur und die Tugend sind Gegenstand der Liebe, die Fehler bleiben hassenswert. So konnte Jesus Christus befehlen, daß man Eltern und Kinder hassen solle, während er anderseits sogar die Feinde zu lieben gebietet.[1])

Die besprochenen Abstufungen in der Liebe beziehen sich auf die verschiedenen Objekte derselben. Es gibt aber auch Stufen, Grade in der Liebe selbst, eine caritas incipiens, proficiens, perfecta, perfectissima. Das Zeichen, daß jemand vollkommene Liebe zum Nächsten hat, ist die Bereitwilligkeit, für andere das Leben hinzugeben. Näher erklärt Lombardus an dieser Stelle die Stufen nicht. Er hat sie auf Grund eines Ausspruches des hl. Augustinus übernommen und begnügt sich festzustellen, daß es einen Fortschritt in der Liebe gebe.[2]) An einer anderen Stelle bestimmt er als die vollkommene Liebe zu Gott diejenige, welche nicht mehr verloren wird, während die beginnende und fortschreitende Liebe dem Verluste ausgesetzt ist und auch tatsächlich häufig verloren wird. Die vollkommene Liebe ist also jene, die den, der sie hat, von jeder schweren Sünde zurückhält.[3])

Auch die einzelnen Akte der Liebe sind nicht durchaus gleichwertig; in manchen Fällen läßt sich nur schwer bestimmen, welcher Liebesakt verdienstlicher sei. Ein solcher Fall ist der von Lombardus erörterte: ob es besser und verdienstlicher (potius plurisque meriti) sei, die Feinde zu lieben oder die Freunde. Klar ist die Lösung dann, wenn der Sinn der Frage sein soll: ob die Liebe von Freunden und Feinden besser sei als eine Liebe, die nur den Freunden gilt. Dunkel ist sie, wenn der Akt, mit dem jemand einen Freund liebt, abgewogen werden soll gegenüber dem Akte der Liebe zum Feinde. Wenn jemand Freund und Feind liebt, so geschieht dies entweder in zwei oder in einem

1) l. c. — Luk. 14, 26. und Matth. 5, 44.
2) III. d. 29. c. 3. (S. 637). — S. Aug., In I. ep. Joann. tr. 5. n 4.
3) III. d. 31. c. 1. (S. 672 b).

einzigen Akte. Diese Vorfrage wirft Lombardus auf, ohne ihre Lösung zu versuchen. Ist der Akt derselbe, dann ist er, wenn er auf den Freund gerichtet ist, intensiver als einem Feinde gegenüber. Sind es zwei verschiedene Akte, so ist der Akt der Feindesliebe schwieriger, der der Freundesliebe inniger, glühender. Petrus Lombardus ist geneigt dem innigeren, bezw. intensiveren Akte den Vorzug zuzugestehen. Bei Gelegenheit dieser Untersuchung widerspricht er auch der Ansicht, daß die Feindesliebe nur für die Vollkommenen Gebot, für die Mindervollkommenen bloßer Rat sei. Alle sind verpflichtet, die Feinde zu lieben; die Vollkommenen werden dies in vollkommener Weise tun.[1])

Die übernatürliche Liebe kann wieder verloren gehen. Dies geschieht durch eigene Schuld derer, die sie verlieren.[2]) An sich brauchte sie nicht mehr aufzuhören. Dadurch unterscheidet sie sich von den anderen eingegossenen Tugenden und Gaben, von Glaube, Hoffnung, Wissenschaft, daß sie auch in der Ewigkeit bleiben kann. Die Liebe ist zwar so wie diese hier auf Erden unvollkommnen (ex parte). Beim Übertritte des Menschen in die ewige Seligkeit schwindet die Unvollkommenheit, es bleibt aber die Liebe selbst — natürlich wird sie noch gesteigert —, es bleibt der Akt und dasselbe Maß der Liebe. Glaube und Hoffnung dagegen werden ganz aufhören, das (religiöse) Wissen bleibt zwar seinem Wesen nach, erhält aber eine andere Tätigkeitsweise und ein anderes Maß.[3]) Eine Veränderung erleidet die Liebe im Himmel nur in bezug auf die Ordnung. Die Seligen unterscheiden sich nämlich von uns dadurch, daß sie in viel größerer Übereinstimmung mit dem Willen Gottes sind, den sie besser erkennen als wir. Darum sind sie mit Gottes Gerechtigkeit so einverstanden, daß ihnen nichts gefällt, als was Gott gefällt. Sie lieben nur die, wünschen nur denen das ewige Heil, die auch Gott selig machen will; diese lieben sie dann wie sich selbst. Ausgeschlossen von der Liebe der Seligen sind demnach alle, die nicht selig werden. Jesus Christus hatte als Mensch auf Erden schon eine so vollendete Liebe, wie wir sie erst im Himmel erlangen können. Er liebte daher nur die Auserwählten wie sich selbst, nur diesen wünschte er die ewige Selig-

1) III. d. 30. c. un. (S. 655.
2) III. d. 31. c. 1. (S. 671 f). — 3) III. d. 31. c. 2. (S. 672 b f).

keit. Im übrigen hielt er sich an dieselbe Ordnung der Liebe, die auch für uns gilt.[1])

So schließt der Magister sententiarum seine Darstellung der Liebe der Menschen zu Gott mit dem Hinweise auf die Liebe Jesu, mit dem er sie auch begonnen hat. Da im Gottmenschen die menschliche Natur mit der göttlichen vereinigt ist, ebnet ihm die Untersuchung über dessen Liebe zu den Menschen zugleich den Übergang zum zweiten Teile seiner Lehre von der Liebe, zur Darstellung der Liebe Gottes zu uns.

An die Spitze seiner diesbezüglichen Ausführungen stellt er wieder die ihn leitenden Sätze: Die Liebe Gottes, mit der er uns liebt, ist keine andere als jene, mit der wir ihn lieben, und: die Liebe des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes zu uns ist dieselbe wie die Liebe, mit der diese sich lieben. Die göttliche Liebe ist aber identisch mit dem göttlichen Wesen.[2]) Der Lombarde nennt zwar sonst nicht das göttliche Wesen, sondern die dritte göttliche Person die Liebe; immerhin kann er aber diese hier auch der göttlichen Wesenheit (substantia, usia divina) gleichsetzen. Denn der hl. Geist ist in der Seele mit seiner göttlichen Natur zugegen; wenn er auf die Seele des Menschen einwirkt, so geschieht das wie alle Handlungen Gottes nach außen von der einen göttlichen Natur aus. Oder: der hl. Geist ist die Liebe des Vaters zum Sohne und umgekehrt. Lieben ist eine Tätigkeit des Wollens. Göttliches Wollen ist nur eines und das ist wegen der absoluten Einfachheit Gottes identisch mit seinem Wesen.[3]) Es muß daher die Liebe Gottes geradeso wie sein Wesen unveränderlich und ewig sein. Trotzdem wissen wir, daß Gott nicht alle gleich liebt. Liebe hegt er gegen alle seine Geschöpfe; mehr liebt er die vernünftigen Geschöpfe, die zugleich Glieder seines eingeborenen Sohnes sind, am meisten endlich den Gottmenschen selbst. Der Aufhellung des scheinbaren Widerspruches zwischen der absoluten Unveränderlichkeit der göttlichen Liebe und ihrer tatsächlichen Verschiedenheit sind die folgenden Kapitel gewidmet.[4])

1) III. d. 31. c. 3. (S. 673).

2) III. d. 32. c. 1. S. 696 a): Dilectio autem Dei divina usia est.

3) Über das Verhältnis der Liebe als göttliches Wesen und als dritte göttliche Person spricht sich Lombardus I. d. 10. c. 1. (S. 192) aus.

4) III. a. a. O.

Diese Verschiedenheit kann nicht verstanden werden als ein Unterschied in der Intensität des Aktes. Der Akt der göttlichen Liebe ist einer und von Ewigkeit her derselbe; aber von Ewigkeit her wünscht Gott den einen Geschöpfen vor den andern größere Güter; er hat ihnen einen wichtigeren, vornehmeren Platz in der Schöpfung bestimmt.[1]) Dem ewigen Liebesratschluß entsprechend teilt Gott in der Zeit die Güter in verschiedenem Maße aus. Es ist also dem Wesen nach die göttliche Liebe eines Mehr oder Minder nicht fähig, wohl aber der Wirksamkeit nach. Jene nennen wir mehr von Gott geliebt, denen er von Ewigkeit größere Güter bestimmt und vorbereitet hat. Nur so verstanden ist es richtig, wenn man von einem Neubekehrten sagt, Gott beginne ihn zu lieben. Dem Wesen nach, als Wunsch des Guten und Beschluß, es mitzuteilen, kann die Liebe nicht erst in der Zeit einen Anfang nehmen.[2]) Die letzte Folgerung aus dem Gesagten zieht Lombardus, wenn er auf die Frage, ob denn Gott von Ewigkeit her auch die Nichtprädestinierten, die der ewigen Verdammnis verfallen, liebt, antwortet: absolut gesprochen (simpliciter), liebt Gott von Ewigkeit diese nicht; wenn man hinzusetzt: insofern sie sein Werk sind, insofern er beschlossen hat, ihnen das Sein und gewisse Eigenschaften zu geben, kann und muß man sagen: Gott liebte auch sie.[3]) Es ist also auch, so darf man diese Antwort wohl ergänzen, das Wesen der Liebe vorhanden; da aber zur Umsetzung der Liebe in die Tat das Gut fehlt, das gegeben werden könnte, kann eigentlich von Liebe nicht geredet werden.

Soweit Petrus Lombardus über die theologische Liebe. Versuchen wir, uns das System, in das er seine Lehre gebracht hat, noch klarer zu machen, so können wir es vielleicht in einigen Hauptsätzen wie folgt, darstellen:

1. Die theologische Gottes- und Nächstenliebe ist identisch mit der Liebe Gottes zu uns; sie ist nämlich der hl. Geist: I. d. 17. p. 1. c. 1. 2. 4. Vgl. auch d. 10. 14. 15. 16.

2. Außer dieser (übernatürlichen) Liebe gibt es noch eine natürliche, die aber nicht verdienstlich ist: II. d. 3. c. 6.

---

1) III. d. 32. c. 2. (S. 696): Alios ad maiora bona, alios ad minora dilexit, alios ad meliores usus, alios ad minus bonos.

2) III. d. 32. c. 4. (S. 696 b). — 3) III. d. 32. c. 5. (S. 697).

3. Die übernatürliche Liebe ist die Liebe, mit der Gott wegen seiner selbst und der Nächste wegen oder in Gott geliebt wird: III. d. 27. c. 2.

4. Die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten ist nur eine trotz der Zweiheit der Gebote: III. d. 27. c. 3. — 7.

5. Objekt unserer übernatürlichen Liebe sind Gott, wir selbst, und zwar der Seele und dem Leibe nach, und die Nächsten. Unsere Nächsten sind aber die Engel und die Menschen mit Ausnahme der Verdammten; die Nebenmenschen, auch die Feinde sind ebenfalls in bezug auf Seele und Leib zu lieben: III. d. 27, c. d. 28. c. 1. — 3.

6. Am meisten zu lieben ist Gott, sodann wir selbst, weiterhin die Nächsten. Ob unter den Nächsten diejenigen größeren Anspruch auf die Liebe haben, die durch die Tugend Gott näher sind, oder jene, welche uns näher stehen, bleibt unentschieden: III. d. 29. c. 1. 2.

7. Diese Ordnung der Liebe bleibt auch wie die Liebe selbst in der Ewigkeit bestehen nur mit dem Unterschiede, daß dann die Nichtprädestinierten nicht geliebt werden. Für Jesus Christus galt schon auf Erden die vollkommneste Ordnung der Liebe, die für uns erst in der Ewigkeit eintritt: III. d. 31. c. 2. 3.

8. Auf Erden gibt es verschiedene Grade der Liebe: III. d. 29. c. 3., d. 30. c. un.

9. Die Liebe kann auch wieder verloren werden: III. d. 31. c. 1.

10. Gott liebt alle Geschöpfe von Ewigkeit her mit einem einzigen Akte; jedoch ist den verschiedenen Abstufungen in der Vollkommenheit entsprechend die göttliche Liebe verschieden in bezug auf die Güter, die sie den Geschöpfen wünscht und schenkt: III. d. 32. c. 1. — 5.

(Fortsetzung folgt).

## IV.

# Ein übersehener Traktat des 14. Jahrhunderts betr. den Pariser Dogmenstreit über Marienverehrung.

Von Dr. Gustav Sommerfeldt.

Nach dem vielen, was im vorigen Jahre aus Anlaß der 50. Wiederkehr der Definition der Immaculata Conceptio in Ländern der verschiedenen Nationalitäten an Veröffentlichungen erschien, wird der nachstehende historische Hinweis ein Interesse gleichwohl erwecken können, da er auf Handschriften des 15. Jahrhunderts basiert und eine Lücke der bisherigen Ergebnisse der Forschungen über den Gegenstand auszufüllen geeignet ist.

Bekanntlich brachte die Einführung des Festes der unbefleckten Empfängnis Mariä nicht nur in Frankreich, wo dies Dogma zur Zeit des Johannes Duns Scotus zuerst aufkam, eine sehr lebhafte Erregung hervor, sondern auch in Deutschland, in dem der Streit sich zunächst bei den beiden mit einander ohnehin in Fehde liegenden großen Mendikantenorden abspielte, sodann auch weiter auf die Universitäten sich übertrug, und hier mit einer noch größeren Leidenschaftlichkeit als bei jenen Orden geführt wurde. Es gelangten daher auch zwei Schreiben über diesen Gegenstand im Jahre 1388 von Paris aus an die Wiener Universität und riefen bei Langenstein, der bis zu seinem Tode (11. Februar 1397) als das unbestrittene Haupt der Wiener theologischen Fakultät angesehen wurde, eine Teilnahme hervor, die in zwei von Langenstein verfaßten Traktaten über den Gegenstand zum Ausdruck kam.

Der eine dieser Traktate, der in den meisten Handschriften die an Jakob von Eltville, Abt des Rheinischen Zisterzienserklosters Eberbach, gerichtete Widmung trägt, ist in der 1444 bis 1448 zu Erfurt entstandenen Wolfenbütteler Handschrift 83. 5. Aug. (Papier, Folio),[1] Blatt 131 a — 142 b dem Abt des Hauptklosters zu Citeaux und den sämtlichen Doktoren des Zister-

1) Vgl. über die Handschrift Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 43, 1904, S. 195.

zienserordens zugeeignet,[1]) liegt außerdem in vier seit dem Jahre 1480 der Reihe nach im Druck erschienenen Ausgaben vor. Der andere Traktat hingegen, der, da er kürzer und weniger spezialisiert ist, der ursprünglichere sein wird, ist den Forscherblicken nicht nur Hartwigs, dessen Biographie Langensteins heute in den meisten Punkten als überholt gelten kann, entgangen, sondern auch denen seiner Nachfolger. Selbst F. W. E. Roth, Zur Bibliographie Langensteins. Leipzig 1888. S. 5 hat die beiden Handschriften Wien, Lat. 4923 und Erfurt, Quart 147 nur für die erstere Abhandlung Langensteins angeführt, deren Incipit lautet „Quidam non levis querele tumultus." In beiden Handschriften liegt aber auch der andere Sermon, der in der Erfurter Handschrift die Überschrift hat „Hassonis de macula beati Bernhardi Clarevallensis abbatis", vollständig vor. Das Incipit lautet „In medio ecclesie aperuit dominus os beatissimi devoti sui beati Bernhardi." Die, gegen welche sich in beiden Traktaten die Polemik Langensteins richtet, sind die „maculigeri" und „detractores", welche den hl. Bernhard schon bei Lebzeiten wegen der Zweifel, die er gegenüber dem Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariä hegte, angefeindet haben, Streitigkeiten, die, wie erwähnt, zwischen den Franziskanern als Verteidigern des Dogmas und den Dominikanern, denen sich auch die Zisterzienser teilweise anschlossen, als Leugnern ihre Fortsetzung fanden.

Zwei unter den gegnerischen, seit längerer Zeit jedoch schon verstorbenen Franziskanern, die in der Wolfenbütteler Handschrift 83. 5. Aug. des erstgenannten Traktats als „Wilhelmus Warro" und „Franziskus Demaronis" bezeichnet werden, haben den Unwillen Langensteins in besonderem Maße erregt, sodaß er am Beginn des Liber 2 jenes Traktats auf sie persönlich bezug nimmt.[2])

---

1) „Reverendis in Christo patribus abbati Cisterciensi et ceteris doctoribus Cisterciensis ordinis universis nunc ego minimus Christi servulus fidei et morum corrigendo demolitores, refrenando emulos, vitam posse promereri sempiternam."

2) Außer den bei Roth a. a. O. genannten Handschriften ist besonders noch zu erwähnen München, Cod. Lat. 3586. Die Anfangsworte des Liber 2 nach Roth S. 5, Anm. 1 lauten: „Secunda pars epistole, que est similiter contra Maronem et Guarronem."

Über Wilhelmus Warro finden wir einige Nachrichten vorliegend in dem Werk des bekannten Abts J. Tritheim, Scriptores ecclesiastici. Unter Hinzuziehung anderer Quellen ergibt sich, daß er aus England stammte, und sein eigentlicher Name Wilhelm von Ware lautete,[1]) so genannt nach der Stadt Ware in Herfordshire. Er lehrte im 13. Jahrhundert in Oxford, später in Paris, wo auch der genannte Duns Scotus zu seinen Schülern gehörte. Wegen seiner gründlichen Kenntnisse findet sich hier und da auf Wilhelm die Bezeichnung als „doctor fundatus" angewandt. Vgl. Pitseus, Relationum historicarum de rebus Anglicis. Bd. I, Paris 1619. S. 349; Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica. London 1748. S. 755; J. A. Fabricius, Bibliotheca Latina medii aevi. Bd. III, Hamburg 1735. S. 509; E. Oudin, Scriptores ecclesiastici Bd. III, S. 567 ff. — Sein auf die Immaculata conceptio bezüglicher Traktat ist kürzlich zu Quaracchi in neuer revidierter Ausgabe, Bibliotheca. Franciscana scholastica medii aevi Band III, herausgegeben.

Franziskus de Mayronis — so nennt ihn Fabricius a. a. O. II, Seite 587 bis 591, und entsprechend die meisten neueren Biographen — war hingegen ein Franzose aus dem Alpendistrikt von Embrun. Er war frühzeitig in das Minoritenkloster zu Digne eingetreten, dann nach Paris gekommen und hier Schüler von Duns Scotus geworden. Seine in gefälliger Form abgefaßten, aber, wie Hauréau[2]) bemerkt, von Geistesgröße nicht besonders viel verratenden Schriften verschafften ihm an der Sorbonne, wo er 1315 auf der Höhe seines Wirkens stand, den Namen des „doctor illuminatus". Gestorben ist er 1325 zu Piacenza. Vgl. L. Wadding, Annales minorum Bd. II, Rom 1732. S. 384. Tennemann, Geschichte der Philosophie VIII, S. 788 ff.; Brucker, Histoire critique

1) O. Zöckler in Realenzyklopädie für Theologie und Kirche 12[2], S. 323 konfundiert ihn mit einem um 1285 lebenden Franziskaner Wilh. de la Mare, wozu er durch ungenaue Angaben verleitet sein mag, die sich über diesen letzteren bei Fabricius a. a. O. III, S. 445—446 vorfinden. Daß beide Gelehrte streng von einander zu scheiden sind, hat schon B. Hauréau, La philosophie scolastique. Bd. II. Paris 1850. S 234 bemerkt. Vgl. Lajard in Histoire littéraire de la France XXI, S. 139. Über de la Mare's Reprehensorium seu correctorium fratris Thomae (d. i. Thomas von Aquino) siehe Hauréau ebd. II, S. 231—233.

2) Hauréau a. a. O. II, S. 391. H. Siebert in Zeitschrift f. kath. Theol. 30, S. 491, Anm. 2.

III, S. 840; M. Rousselot, Etudes III, S. 71. Von Gesamtausgaben seiner Traktate sind am wichtigsten die 1493, 1520 zu Venedig und 1498 zu Basel erschienenen.

Für die Abfassungszeit nun des längeren der genannten beiden Traktate Langensteins verweist Hartwig, Langenstein II, S. 36 auf die Zeit um 1388, da in diesem Jahre die Universität Wien die erwähnten beiden Schreiben der Pariser Universität empfing, und im Zusammenhang damit steht auch ein Brief des Pariser Magisters der Artistenfakultät Georgius de Rain vom 17. Februar 1389, gedruckt bei H. Denifle, Chartularium universitatis Parisiensis. Bd. III, Paris 1894. S. 514 (nach Wien, Hofbibl. Codex Lat. 4384, Blatt 269). Ferner hat Langenstein in seiner am Fest Mariä Empfängnis, 8. Dezbr. 1389, zu Wien gesprochenen Rede[1]) (Incipit: Edificavit dominus deus costam in mulierem) auf die Bösartigkeit jenes zwischen den Franziskanern und Dominikanern bestehenden Zwistes hingewiesen, der sich fast zu einem für sich gesonderten Schisma (schisma particulare) schon ausgewachsen habe. Endlich in seinem aus der Zeit um 1390 datierenden, ebenfalls in Wien verfaßten Sermon De nativitate Mariae (= 8. September),[2]) dessen Incipit lautet „Ipse fundavit eam altissimus", nahm Langenstein direkt auf den mehrerwähnten längeren Traktat, den er verfaßt hatte, bezug mit den Worten „ut ostendi in quadam epistola

1) Das Datum nach L. Schönleben, Pro definitione piae et verae sententiae de immaculata conceptione (bei E. Apfaltrer, Scriptores antiquissimae et celeberrimae universitatis Viennensis. Bd. I, Wien 1740. S. 49). Siehe auch J. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität. Wien 1865. S. 385—386.

2) Pierre d' Ailli erwähnt diese selbe Marienrede Langensteins in seiner um 1414 verfaßten Apologetica defensio astronomicae veritatis, vgl. P. Tschackert, Peter v. Ailli. Gotha 1877. S. 338, Anm. 1. Der in der nämlichen Schrift Aillis zitierte Sermon „Attendite a falsis prophetis" (Tschackert S. 358, Anm. 1) ist Langensteins Schrift wider den süditalienischen Propheten Thelesphorus, die in der Ausgabe bei B. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus Bd. I, 2. Wien 1721. Sp. 507—564, nachdem die Widmung an den Propst Gregor von Salzburg erfolgt ist, mit den Worten beginnt „Attendere a falsis prophetis." In Erfurt, Amploniana Quart 148 Blatt 2a—25b ist das Verhältnis ein gleiches, doch tritt hinzu, daß der Traktat Bl. 2a überschrieben ist „De falsis prophetis." Ähnlich ist die Sachlage in der Hdf. Basel, öffentl. Bibl. A IV, 24. Bei Hartwig a. a. O. und Roth, Zur Bibliographie Langensteins. S. 3 ist die Angabe des Incipits ungenau.

de macula Bernhardi". Auf den kürzeren Traktat kann dieses Zitat nicht gehen. In der Erfurter Handschrift wird er zwar Blatt 70b bezeichnet als „Hassonis de macula beati Bernhardi", doch fehlt ihm gänzlich die Briefform, auch entbehrt er einer Widmung, obwohl man vermuten könnte, daß Langenstein ihn dem Wormser Bischof Eckard von Ders zugeeignet hat, da er in der Ausgabe Wimphelings (Straßburg 1516) beim längeren Traktat den Namen Eckards an einer Stelle genannt haben soll (vgl. Hartwig a. a. O. I, S. 78).[1])

Zur Kennzeichnung der Sachlage in Paris beim Erscheinen der Schrift Langensteins sei hier noch bemerkt, daß Guilelmus de Valone, Bischof zu Evreux in Frankreich, als Angehöriger des Dominikanerordens, dem Johann von Montson sich anschließend,[2]) die These verfochten hatte, daß Maria in Sünde empfangen sei. Er mußte aber zu Paris im Louvre vor dem König, den Prinzen, dem Rektor der Universität und Abgeordneten der vier Fakultäten feierlichen Widerruf leisten. Vgl. die bei Fabricius a. a. O. III, S. 508 aufgezählten Quellenangaben.

Während in dem größeren Traktat Langensteins der hl. Bernhard nur im allgemeinen als der berühmte Gelehrte, der Schirmherr, das Spiegelbild aller Tugenden geschildert wird, beginnt die kürzere Abhandlung mit einem überschwenglichen Vergleich, in dem Bernhard als der jugendliche Held gepriesen wird, der einem mutigen Hündlein — von schneeweißer Farbe und lichtrot am Rücken — zu vergleichen sei, das durch sein Bellen die Wölfe verscheucht vom Stalle der Schafe des Herrn, nämlich die bösen Häretiker, den Peter Abälard und seine Genossen, die mit gierigem Wüten, d. h. durch verderbliche Irrlehren, die Herde des Herrn angefallen haben. Jetzt aber, nachdem Bernhard den Sieg errungen hat und verklärt sei, wäre alles anders geworden: „Candidus totus exultat in ecclesia triumphante, in quo recepit gloriam et honorem metens in gaudio et colligens manipulos suos. Rubet ad huc in ecclesia militante

---

1) Oder hat Hartwig an dieser Stelle den Namen Eckards mit dem des Eberbacher Abtes Jakob von Eltville verwechselt?

2) Vgl. über Johann von Montson Tschackert, a. a. O. S. 70. Montson entfloh nach Spanien und schloß sich Urban VI. an, worauf seine Lehre in Avignon am 27. Januar 1389 definitiv unterlag.

velut rosa rubicunda per fulgorem doctrine spirans ubique in omnibus opusculis, sermonibus et epistolis suis vivificum suavitatis odorem, in quibus nichil devium vel erroneum aut perversum, nichil suspectum, nichil ab ecclesie medio devium aut extraneum reperitur, ut merito dicere possit illud Proverb. 8. iusti sunt omnes sermones mei, et non est in eis pravum quid neque perversum, et recta sunt intelligentibus, et eque invenientibus scienciam. Scripsit enim sermones rectissimos et veritate plenos“ .... Der Schimmer der Roſe ſoll, wie Langenſteins weitere Ausführungen ergeben, Bernhards heilſpendende Lehre verſinnbildlichen; die von ihm ausgehende weiße Strahlung hingegen den ihn umgebenden einzigartigen Ruhm. Dieſem Hündlein nun, fährt Langenſtein in Wiederaufnahme des Vergleichs fort, bellen einige unverſehens und in Ermangelung aller Weisheit entgegen: d. h. ſie erheben Widerſpruch gegen Bernhard und ſcheuen ſich nicht, ſoviel an ihnen liegt, den Strahlenglanz ſeines Ruhmes zu verunſtalten (candorem glorie maculare), wie auch das Erhabene ſeiner Lehren herabzuwürdigen (fulgorem doctrine ipsius offuscare). Als Anlaß dient ihnen, daß das Hündlein gegen die Kanoniker von Lyon,[1]) als ſie das Feſt der unbefleckten Empfängnis Mariä einführten (qui festum conceptionis intemerate virginis Marie celebrandum decreverunt), gebellt hat; d. h. Bernhard hat eine Schrift gegen dieſe Kanoniker verfaßt, überdies ohne hierfür die beſondere Ermächtigung des päpſtlichen Stuhles erhalten zu haben, womit er gegen die Satzungen der Kirche verſtieß. Und auch ſonſt habe Bernhard an verſchiedenen Stellen (— gemeint ſind in der Hauptſache wohl die inhaltlich ſo vielſeitigen Briefe Bernhards —) ſich dahin geäußert, daß Maria dem gewöhnlichen Geſetz menſchlicher Befruchtung unterworfen geweſen und in Erbſünde empfangen ſei („et alibi in diversis locis suis reliquisse, quod ipsa beata et intemerata virgo virginum Maria non fuerit ab originalis culpe macula divinitus preservata, nec in hoc a communi lege humane concepcionis exempta, sed quod fuerit, sicut et ceteri, huic legi concepcionis subiecta, et concepta in peccato originali“).[2]) Die Gegner

1) Vgl. auch Hartwig a. a. O. I, S. 23.

2) So in der Erfurter Handſchrift. Die Wiener Handſchrift gibt hier wie auch an zahlreichen andern Stellen den Text etwas verkürzt. — Die

Bernhards haben, gleich als ob sie von der Gottheit selbst in diesem Punkte inspiriert wären, und als ob sie Genaueres in der Hinsicht wüßten als die alten Kirchenväter und die große Zahl der Heiligen, das Gegenteil behauptet, und überdies den hl. Bernhard noch mit Schmähungen verschiedener Art überhäuft. Langenstein will besonders letztere ins Auge fassen und alle diese Verunglimpfungen als unbegründet nachweisen und ihre Schändlichkeit dartun. Zu solchem Zweck spricht er, indem er zur eigentlich scholastischen Behandlung des Themas übergeht, zuerst von denen, die einen Makel werfen wollen auf den Ruhm des hl. Bernhard, zweitens von den Verleumdern, die seine Lehre herabzuwürdigen suchen, drittens will Langenstein darlegen, was in der einen wie in der andern Hinsicht seine spezielle Meinung sei, „quid videlicet sobrie senciendum sit absque omni ambiguitate de concepcione virginis gloriose".

Soviel zur vorläufigen Charakteristik der Abhandlung. Wir sehen, daß das darin Dargebotene nicht wenig ist, und eine Mitteilung des genaueren Wortlauts in größerem Zusammenhang würde eine wohl dankenswerte Sache sein. Zum Schluß sei noch auf den wichtigen Prolog hingewiesen, den Langenstein der Wolfenbütteler Handschrift des längeren Traktats zufolge diesem vorausgeschickt hat, und der in den meisten andern Handschriften des Traktats fehlt, auch von Hartwig und Roth daher unerwähnt gelassen ist. Es heißt Blatt 131a der Wolfenbütteler Handschrift: „Inter ecclesias Gallie constat profecto Lugdunensem hactenus preeminisse sicut dignitate sedis, sic honestis studiis et laudabilibus institutis. Ubi etenim viguit eque discipline censura, morum gravitas, maturitas consiliorum, auctoritatis pondus, antiquitatis insigne; presertim in officiis ecclesiasticis facile nunquam repentinis visa est novitatibus acquiescere, nec se aliquando iuvenili passa est decolorari novitate: ecclesia plena iudicii. Unde miramur satis, quod visum fuerit hoc tempore quibusdam vestrum voluisse mutare colorem optimum novam inducendo celebritatem, quam ritus ecclesie nescit, non probat racio, non commendat antiqua tradicio."

---

Überschrift des Traktats in der Wiener Handschrift (Blatt 82 a) lautet: „Contra detractores beati Bernardi pro concepcione virginis Marie et quibusdam aliis in sermonibus de omnibus sanctis."

Die hier Angeredeten, der Abt und die Doktoren zu Citeaux, haben jedenfalls das ihrige getan, um den Anschauungen Langensteins über das Wirken Bernhards und über die Berechtigung des Festes conceptionis Mariae in Frankreich zum Siege zu verhelfen.

## V.

## Das Haupt der hl. Margareta von Ungarn im ehemaligen Domschatz zu Mainz.

Die Reliquien, ihre Fassungen, ihre feierliche Ausstellung und Verehrung spielen im Mittelalter eine gewisse Rolle. Keine Kirche von Bedeutung wollte ohne einen Kirchenschatz sein, zu welchem kostbar gefaßte Reliquien gehörten; jede Kirche stellte an hohen Festen ihre Kostbarkeiten aus. Das gilt auch vom Mainzer Domschatze. Hier soll nur des überschriftlich bezeichneten Hauptes gedacht werden.

Der Güte des Herrn Prälaten Dr. P. M. Baumgarten verdanke ich die Abschrift der folgenden das genannte Haupt betreffenden Urkunde aus dem Vatikanischen Archive.

Avenione 1327 Octobris 11.

Venerabili fratri . . . archiepiscopo Treveren. et dilectis filiis . . abbati monasterii de Lucemburgâ Treveren. diocesis ac . . archidiacono Treveren. salutem.

Peticio carissime in Christo filie nostre Elizabeth regine Boemie illustris nobis nuper exhibita continebat, quod tam caput sancte *Margarite* quam nonnulle alie sanctorum reliquie penes clare memorie Wentzeslaum patrem et post eius obitum penes Wenczeslaum fratrem suos reges Boemie, que ad eos iuste pervenerant, fuerunt cum devotione maxima custodita, quodque bone memorie Petrus archiepiscopus Maguntin. caput et alias sanctorum reliquias supradicta, ad ipsam reginam rationabiliter pertinentia, pro quadam summa pecunie sine scitu et voluntate ipsius regine auctoritate propria asportari seu deduci fecit in ipsius regine non modi-

cum preiuditium et gravamen. Quare prefata regina nobis humiliter supplicavit, ut venerabilem fratrem nostrum . . archiepiscopum et dilectos filios capitulum Maguntin. ac singulares personas de ipso capitulo, ad quos caput et reliquie supradicta pervenisse dicuntur, cum sit, ut asseritur, parata solvere pecuniam supradictam, ad restitutionem capitis et reliquiarum pedictarum compellere de benignitate apostolica dignaremur. Quia vero de premissis notitiam non habemus, gerentes quoque de vestre circumspectionis industria fiduciam in Domino specialem, discretioni vestre per apostolica scripta committimus et mandamus, quatinus vocati qui fuerint evocandi simpliciter et de plano sine strepitu et figura iudicii, utrum ad dictam reginam vel ad ecclesiam Maguntin. caput et reliquie supradicta debeant pertinere, vos plenarie informetis et illorum alterum, ad quem per informationem huiusmodi vobis constiterit caput et reliquias pertinere predicta, eo primitus per vos in positionem prout iustum fuerit posito, eorumdem faciatis capitis et reliquiarum predictorum pacifica possessione gaudere. Contradictores auctoritate nostra appellatione postposita compescendo. Testes autem qui fuerint nominati, si se gratia, odio vel timore subtraxerint, per censuram ecclesiasticam appellatione cessanter compellatis veritati testimonium exhibere. Non obstantibus, si aliquibus communiter vel divisim a sede apostolica sit indultum, quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem.

Dat. Avinion. V idus Octobris anno duodecimo.[1])

Welche Margareta gemeint ſei, erhellt aus einem Verzeichnis von Reliquien des Domes. Alle ſieben Jahre fand große Heiltumsausſtellung ſtatt, und zwar am Domweihetag, am 4. Juli, an welchem Tage 1239 der Weſtchor feierlich geweiht worden war. In den auf der Mainzer Stadtbibliothek befindlichen Gamans-Severus'ſchen Papieren, unter den Analecta ad historiam moguntinam, tomus I ad catalogos archiepiscoporum findet ſich folgende Stelle:

1) Reg. Vat. Tom, 85 fol. 127 v. cap. CCCXLIII.

Reliquiae divorum in inclyta Moguntinensi metropolitana ecclesia contentae, septennio quoque die dedicationis ejusdem sequenti ordine monstrari solent. Unter No. 40 wurde gezeigt:

Caput *S. Margaretae* virginis filiae regis vngariae et sororis S. Elizabeth, quae fuit sanctimonialis laudabilis vitae et conversationis sanctae, fide et virtutibus pollens, coelestis beatitudinis consors sacra.[1])

Dank dieſer Notiz wiſſen wir nun, daß dieſe Margareta Bela's Tochter war, die als Dominikanerin am 18. Jan. 1271 im Rufe hoher Heiligkeit ſtarb. Die Hagiologie bezeichnet ſie als „die ſelige Margareta von Ungarn". Andreas Ungarus, Kaplan der ungariſchen Könige Bela IV. und Stephan V., Verfaſſer der Descriptio victoriae a Karolo . . . reportatae, iſt vermutlich identiſch mit dem Minoriten Andreas, der im Auftrage Belas zu Bordeaux vor Papſt Clemens V. die Seligſprechung Margaretas betrieb, 1305 Erzbiſchof von Antivari wurde, unter Johann XXII. reſignierte und nach 1324 in ſeinem Kloſter ſtarb.[2])

Sie entſchlief in dem von ihrem Vater errichteten Kloſter auf der Donauinſel (Peſth-Ofen); ſie wurde in ihrem Kloſter begraben. Kaulen im Kirchenlexikon VIII, 697 gibt an, ihre Gebeine ſeien nach Poſen übertragen worden und ſollen dort noch ruhen. Die Akten geben an, ſie ſeien gekommen nach Posonium, was fälſchlich mit Poſen, ſtatt mit Preßburg überſetzt wurde.

Tatſächlich beſaß der Mainzer Dom das Haupt der ungariſchen Königstochter und zwar ſeit den Tagen des Erzbiſchofs Peter von Aspelt, einem Orte des Trierer Erzbistums. Dem Herkommen gemäß hatte er den Graf Johann von Luxemburg zum Könige von Böhmen gekrönt. Als Geſchenk verehrte der Gekrönte dem Erzbiſchof einen ſehr koſtbaren, mit Gold und Edelſtein ausgeſtatteten Seſſel, den die Mainzer Bevölkerung St.

---

1) Dieſes Verzeichnis iſt um 1450 niedergeſchrieben, denn die letzte Nummer crux deaurata nova wird als Geſchenk des Herrn Erzb. Theodorich (1434—49) bezeichnet.

2) Kirchl. Handlex. S. 214 f. Margaretas durch frühzeitigen ſtarken Bußgeiſt geheiligtes Leben ergibt ſich ſchon aus der kurzen Vita im Kirchenlexikon VIII, 697 (Kaulen), ſowie Greith, Die deutſche Myſtik im Prediger-Orden (von 1250—1350). S. 356: Die ſel. Königstochter Marg. v. Ungarn nach einer St. Gallener Handſchr. s. XIV.

Martinssessel nannte, Sedes S. Martini. Vier mit roten Dalmatiken geschmückte Domvikare trugen ihn bei den Prozessionen. In den Stuhl waren eingelassen Reliquien, so des hl. Severus, des hl. Bonifatius, Bischof und Patron, und Chirotheca B. Margaretae.[1])

Nach Erzb. Peters Tod (5. Juni 1320) klagt nun eine Elisabet, Königin von Böhmen, beim Papste wegen Entfremdung eines Hauptes der hl. Margareta, das der Vater Wenzel und nach dessen Tode der Bruder Wenzel besessen und verehrt hätten. Die klagende Königin Elisabet kann nur die Gemahlin des Königs Joh. von Luxemburg 1310—1346 sein.[2]) Wer anders als ihr Gatte hat dem Erzbischofe das Haupt überlassen? Ihr Vater Wenzeslaus II. König von Böhmen 1278—1305, war auch König von Polen 1300—1305, ihr Bruder gleichen Namens 1305—1306, König von Ungarn 1301—1305 und Polen 1307—1310 (1335).

Für uns bleibt es schwer zu entscheiden, auf welche andere spezielle Veranlassung hin das Haupt in den Besitz des Erzbischofs kam, wenn wir es nicht der Dankbarkeit des Königs Johann gegen Erzbischof Peter, — vielleicht auf dessen Bitten und Drängen hin — zuschreiben. Daß das Geld dabei eine Rolle gespielt habe, ist bei Peters Charakter so gut wie ausgeschlossen.

Am 21. Febr. 1319 setzte Erzb. Peter sein Testament auf, welches er am 25. Aug. desselben Jahres nochmals umschrieb mit einigen Änderungen. Darin heißt es: „desgleichen geben, legieren und übertragen wir unserer Kirche das Haupt der hl. Jungfrau Margaret, ein goldenes Kreuz, das mit vorgenanntem Haupte von Ehrenfels nach Mainz gebracht worden ist; unseren kostbaren Thronsessel.“ [3])

Von nun an galt das Haupt Margaretas als Besitz des

---

1) Joannis, Rer. Mog. I, 97. Würdtwein, De stationibus p. 254.

2) Erblindet 1340.

3) Gudenus, Cod. dipl. III, 160. 173. (Deutsch in Werner, Dom v. Mainz II, 74): caput b. Margaretae Virg., unam crucem auream, que fuit cum predicto capite de Erenfels in Moguntiam apportata; cathedram nostram pretiosam. Die Bingen gegenüberliegende Burg Ehrenfels war der festeste Zufluchtsort der Mainzer Erzbischöfe und die Schatzkammer ihrer Kostbarkeiten.

Domkapitels. Daß die reklamierende Königin nichts erreichte, ergibt sich aus folgenden urkundlichen Angaben aus dem Jahre 1363, also 36 Jahre nach ihrem Bittschreiben an den Papst.

Erzbischof Gerlach verlieh 1363 dem Domkapitel das Recht, in unruhigen Zeiten seine Kleinodien auf Ehrenfels zu verwahren.[1]) Von 15. Juli 1314 haben wir eine Liste alles dessen, was das Kapitel aus dem Domschatze dort zur Sicherheit niedergelegt hatte: „Das Heilthum, Ornat und Cleynode des Stifts auf die Burg Ehrenfels in den Thorn zuschen die zwei Gewelbe an die gewehnliche Stat, die darzu geschicket ist, geflüchtet. Zum Ersten des heil. Herrn sancte Martinsbilde ... Item sant Margareten Heibit mit der Cronen und Gesteynen.“ [2])

Das Haupt bildete stets einen Teil des Domschatzes, mit welchem es alle Schicksale teilte. Wenn nun, was im Mittelalter nicht auffiel, der Schatz als solcher nach sehr genauer Inventarisierung und Abschätzung zu gewissen Zeiten in Versatz kam, so folgte das Haupt mit, wie z. B. zur Zeit der Mainzer Stiftsfehde 1461—76. Am 8. Febr. 1462 erfolgte die Verpfändung (auf ein Jahr) an die Lombarden (Bankiers) zu Metz. Das Verzeichnis beginnt:

„Zum ersten sant Margrethen haupt wieget drutzehen marck goldes und ist zu Bingen;[3]) darzu eyn krone fur gulden gewegen worden, die ist silbern und ist zu Metze nit da mit gewegen.“ [4])

Über das fernere Schicksal der ehemals hochgeschätzten Reliquie kann ich nichts mitteilen; jetzt in unseren Tagen weiß man in Mainz nichts von einem St. Margaretenhaupt.

Es erübrigt noch einer Abbildung zu gedenken. Kardinal Simor besaß einen etwa 1460—70 in Oberösterreich entstandenen Stich, der nach Zeichnung und Kolorit zu den besten jener Zeit gehört. Unter einem Bogen steht auf einem Parkettboden die hl. Margareta als Dominikanerin gekleidet, in der Rechten einen Lilienstengel, in der Linken ein geschlossenes Buch haltend;

---

1) Bodmann, Rheingauische Altertüm. S. 144.

2) Schunk, Cod. dipl. p. 314.

3) Bingen war domkapitelisch.

4) Zeitschr. des Vereins für rheinische Gesch. und Altertum zu Mainz 1883. III, 276.

ihr Haupt umgibt goldener Schein; unten links das Wappen von Ungarn (weißes Doppelkreuz auf rotem Grunde) mit Königskrone darüber. Eine kolorierte Kopie des Originals brachte Weigel und Zestermann, Anfänge der Druckerkunst (1865) S. 234 des ersten Bandes, worauf sich die Beschreibung stützt in L. Schreiber, Manuel de l' amateur de la gravure sur bois et sur métal au XV. siècle (1892) II, 145 no. 1617. Detzel, Ikonographie S. 512 sagt, ihre Abbildung geschieht als Dominikanerin mit Krone, Lilie und Buch. Gewöhnlich findet man St. Margareta dargestellt in ihrer Zelle, eine Feuerflamme über ihrem Haupte; wie solches ihre Mitschwestern an ihr beobachteten.[1])

Falk.

## VI.

## Literatur.

1. *Döller, J.*, **Geographische und ethnographische Studien** zum III. und IV Buche der Könige. Mit einer Karte. Gekrönte Preisschrift. (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft. 9.) Wien, Mayer u. Co. 1904. 355 S. *M.* 8.40.
2. *Nagl, E.*, **Die nachdavidische Königszeit Israels.** Mit Unterstützung der Lackenbacher-Stiftung in Wien. Wien und Leipzig, C. Fromme. 1905. 355 S. *M.* 8.—.
3. *Kortleitner, F. X.*, **Archaeologiae biblicae Summarium** praelectionibus academicis accommodatum. Oeniponte, Libr. acad. Wagneriana. 1906. 411 p. *M.* 6.—.
4. *Mommert*, **Topographie des Alten Jerusalem.** III. Teil: Salomons Mauerbau; die Wasserversorgung Jerusalems; der Mauerbau des Manasses. (Mit einer Karte.) Leipzig, E. Haberland. 1905. 174 S. *M.* 4.50.
5. Fell, W., **Lehrbuch der Allgemeinen Einleitung** in das Alte Testament (Wissenschaftl. Handbibliothek I. Reihe: Theol. Lehrbücher. XXV). Paderborn, Schöningh. 1906. 244 S. *M.* 3.20.

1. Wenn ich Döllers Studien (aus zufälligen äußeren Gründen) etwas verspätet zur Anzeige bringe, so kann ich ihnen auf grund vielfältiger Benutzung (vergl. Handb. z. Bibl. Gesch. I, 11 und passim) um so nachdrücklichere Empfehlung angedeihen

1) Die Monumenta ecclesiae Vesprimiensis von Fraknoi enthalten näheres über den Beatifikationsprozeß. cf. Analecta Bollandiana Tom. XVII.

lassen. Es ist darin ungemein reiches und schwieriges Material verarbeitet; das Verzeichnis der benützten Werke umfaßt allein 25 Seiten. Der Stoff ist allerdings nicht systematisch, sondern lexikalisch geordnet, indem die geographischen und ethnographischen Skizzen an die betreffenden Namen, so wie sie in der Geschichtserzählung von III. und IV. Könige aufeinanderfolgen, angeknüpft werden. Die „Studien" sind somit ein Nachschlagebuch, dessen Gebrauch durch ein sorgfältiges Register erleichtert wird, eine Art Lexikon, das den größten Teil der alttestamentlichen Geographie und Ethnographie umfaßt und in jedem Falle eine gute Orientierung über die betr. Sache, die Literatnr, die Ergebnisse der neueren und neuesten Forschungen sowie etwaiger Kontroversen bietet. Überall das Richtige getroffen und das letzte Wort gesprochen zu haben, nimmt der Verfasser nicht in Anspruch. An Ergänzungen und Berichtigungen wird es in einer weiteren Auflage, die wir den Studien wünschen, schon deshalb nicht fehlen, weil weder die Forschung noch die Diskussion stille steht, sondern immer neues Material zu Tage fördert. Darum dürfen wir uns aber des Gebotenen doch von Herzen freuen.

2. Wesentlich denselben Stoff, wie Döllers Studien, doch in mehr systematischer Anordnung und mit Einbeziehung der Geschichte behandelt N a g l s „Nachdavidische Königszeit Israels". Die Vorteile dieser Behandlung des Stoffes springen in die Augen. Wir erhalten fast einen Kommentar zu den Königsbüchern, einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der nachdavidischen Königszeit nach den biblischen und profangeschichtlichen Quellen und eine eingehende Erklärung aller einschlägigen geographischen und ethnographischen Daten. Manche Abschnitte haben den Charakter von ausführlichen Exkursen, in denen das kritische, kultur- und religionsgeschichtliche mit dem geographisch-ethnograpischen Material in prägnanter Kürze und mit musterhafter Akribie zusammengefaßt ist. Manchmal möchte man etwas größere Ausführlichkeit wünschen, da die Kürze hie und da die Klarheit der Darlegung beeinträchtigt. Die Übersichtlichkeit wird durch die auf dem Rand angebrachten Stichwörter und durch ein gutes Register erleichtert. Nicht wenige Einzelheiten unterliegen natürlich auch hier der Kontroverse. Das liegt in der Natur der Sache und tut dem Verdienst des Verfassers keinen Eintrag, auch wenn er da und dort von einer

herkömmlichen Erklärung abweicht, einer neueren widerspricht oder eine gewagte aufstellt. Im ganzen ist die Schrift eine sehr respektable und erfreuliche Leistung. Einzelne Mängel (in bezug auf Literaturangaben, Transskription der Eigennamen, Korrektur) entschuldigt der Verfasser selbst schon im Vorwort. Sie sind nicht derart, daß sie die Freude am Ganzen merklich beeinträchtigen. Wir wünschen aber, es möge dem Verf. vergönnt sein, in einer baldigen 2. Auflage dem mühevollen Werke jene Abrundung und Vollendung zu geben, die er ihm selbst wünscht.

3. Der Titel des Kortleitner'schen Werkes gibt deutlich die Beschränkung an, die der Verf. sich auferlegt hat. Er will den Studierenden ein Summarium der biblischen Archäologie nach ihrem ganzen Umfang bieten und erörtert demgemäß in übersichtlicher Gliederung 1. Die heiligen 2. Die sozialen Altertümer, wobei im I. Teil die hl. Orte, die Diener des Heiligtums, die hl. Zeiten, der hl. Kultus (dazu in 3 Appendices die Synagogen, die religiösen Sekten, der Aberglaube und Götzendienst), im II. Teil die häuslichen und politischen Altertümer behandelt werden. Die ganze Darstellung ist durchaus positiv, übersichtlich, reichhaltig. Was die biblischen Bücher in bezug auf den Gegenstand enthalten, wird genau dargelegt und unter Benutzung der älteren und neueren Hilfsmittel archäologisch, technisch, geschichtlich und theologisch erklärt. Die Literaturangaben sind vielleicht ausführlicher als notwendig, namentlich bezüglich älterer und veralteter Werke. Dagegen ist den neueren Theorien, besonders der religionsgeschichtlichen Schule, weniger Berücksichtigung zuteil geworden, als man erwarten möchte. Der Verfasser motiviert dies mit dem durch den Zweck des Ganzen gebotenen Streben nach Kürze. Die positive Darlegung ist für die Studierenden gewiß auch die Hauptsache. Ob es aber genügend und zweckmäßig erscheint, die gegnerischen Theorien fast ganz unberücksichtigt zu lassen, dürfte zu bezweifeln sein.

4. Der III. Teil von Mommerts Untersuchungen zur Topographie des Alten Jerusalem bringt noch nicht den beabsichtigten und erwarteten Schluß des ganzen Werkes, der vielmehr einem IV. Teil vorbehalten bleibt. In der etwas umständlichen, breiten Art, die man an dem Vf. gewohnt ist, wird der Lauf der salomonischen Ringmauer festgestellt, und der Lauf der Außenmauer des Manasses, der sog. zweiten Mauer des Josephus, wahrscheinlich gemacht und

zwar letzteres in dem Sinne, daß dieselbe von der Burg Antonia sich sofort westwärts zog, also nicht bis zum Damaskustor hinaufreichte. Besonderer Fleiß wurde — wie der Verf. im Vorwort versichert und die Lektüre bestätigt — auf die Besprechung der Wasserversorgung des Alten Jerusalem verwendet, so daß sich der Verf. schmeichelt, die sog. Gihon-Frage dürfte nunmehr als gelöst zu erachten sein. M. geht von der Unterscheidung der im A. T. für Quelle, Zisterne, Teich und Wasserleitung gebrauchten Ausdrücke aus, unterscheidet ferner „Gihon", „oberer Gihon" und „Gihon im Tal" und gelangt zu dem Ergebnis, daß „Gihon" (ohne Zusatz) der Ausfluß der vom Süden kommenden alten Wasserleitung am sog. Sultansteich im Westen der Stadt, „oberer Gihon" die in den Mamillateich, der „Gihon im Tal" aber die zu dem Doppelteich an der Nordwestecke der Antonia mündende Leitung sei. Danach würde die Lösung der Gihonfrage, die z. B. Nagl in dem oben besprochenen Werke S. 55 gegeben hat, nicht so weit von der Wahrheit entfernt bleiben, wie die von Döller S. 8. Es ist aber mit Sicherheit vorauszusehen, daß der Streit noch nicht so bald begraben sein wird.

Die Verdienste M.'s um die Topographie sind so bedeutend und so allgemein anerkannt, daß man gewisse Sonderbarkeiten gern übersieht. Um so mehr ist zu bedauern, wenn der Verf. sich auf einem ihm fremden Gebiet in der Weise versucht, wie er es z. B. in der Schrift „Das Menschenopfer bei den Hebräern" (Leipzig 1905) getan hat. Der abschließende Teil der Topographie des a. J. ist für das laufende Jahr in Aussicht gestellt.

5. „Ein dem heutigen Stande der Einleitungswissenschaft entsprechendes, alles wesentliche in knapper übersichtlicher Darstellung zusammenfassendes Lehrbuch" ist neben den ausführlichen isagogischen Werken ohne Zweifel ein vielfach empfundenes Bedürfnis. Die vorliegende allgemeine Einleitung, der die spezielle bald folgen soll, hilft demselben in glücklichster Weise ab. Der eigentliche Text bietet klar und bündig das, worauf es ankommt; reichliche Anmerkungen bringen die erforderlichen Belegstellen, Erläuterungen und Literaturnachweise. Der Literatur sind überdies im Text selbst zu den Hauptabschnitten sorgfältige und ausführliche Übersichten gewidmet. Daß in der Sache die Darlegungen des Verf. durchaus dem heutigen Stand der Einleitungswissenschaft entsprechen, versteht sich von selbst. Die über die

Inspiration schwebenden Kontroversfragen sind nicht berührt. Zu § 39 S. 33 dürfte m. E. etwas mehr Nachdruck auf das prophetische Amt und die Tätigkeit der Propheten zu legen sein. Die Schriften der Propheten (Moses, Samuel, David, „frühere" und „spätere" Propheten) sind wohl von Anfang an als heilige betrachtet worden und das Urteil der Propheten ist ohne Zweifel für die Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Schriften in erster Linie maßgebend gewesen, so daß prophetische Herkunft und Überlieferung im A. T. der apostolischen im N. T. entspricht. Druck und Ausstattung ist recht schön; nur die hebr. Lettern sind etwas zu klein und undeutlich, was indessen nur um der „Schwachen" willen bemerkt sein soll.

Mainz. Selbst.

---

Dr. Funke, Bernhard, **Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury.** Eine Monographie (Kirchengeschichtliche Studien, herausgegeben von Knöpfler. Schrörs und Ebralek, Bd. VI, 3. Heft). VIII, 166 S. gr. 8°. Münster i. W., Heinr. Schöningh 1908. *M.* 3.80.

Vorliegende Monographie, die seiner Zeit dem Referenten als Breslauer Doktordissertation zur Begutachtung vorlag, ist ursprünglich im Rahmen eines umfassenden, womöglich abschließenden Werkes über die Satisfaktionstheorie des hl. Anselmus gedacht, zu welchem hier eigentlich nur der grundlegende Teil vorliegt, da Verf. beabsichtigt, in zwei weiteren noch ausstehenden Teilen die anselmische Genugtuungslehre zunächst positiv darzustellen und sodann einer wissenschaftlichen Kritik zu unterziehen. Weil das oben zur Anzeige gebrachte Buch auf Grund von Arbeiten, die erst nach der Drucklegung desselben erschienen sind, von gewisser Seite in nicht gerechter Weise getadelt und herabgesetzt worden ist, so dürfte eine nachträgliche Würdigung seiner Vorzüge an dieser Stelle nicht unangebracht erscheinen.

Der gegenwärtige erste Teil zerfällt in zwei Hauptabschnitte: 1. Die geschichtliche Entwicklung des Genugtuungsdogmas und der hl. Anselm von Canterbury (S. 4—121); 2) die von dem hl. Anselm selbst in Cur Deus homo aufgestellten Voraussetzungen (S. 122—166). Naturgemäß umfaßt der erste Hauptabschnitt wieder zwei Abschnitte, von denen der eine „die Lehre

von der Genugtuung Christi bis zum hl. Anselm" (S. 4—80), der andere „den hl. Anselm und die Stellung der Späteren zu ihm" (S. 81 — 121) zur Darstellung bringt. Als besonders wertvoll ist die gründliche Sichtung und Wertung der patristischen Satisfaktionstheorie hervorzuheben, welche der Verf. scharfsinnig um zwei Grundrichtungen mit je drei Einzelgestaltungen gruppiert, je nachdem Satan oder Gott als Akzeptant der Genugtuung Christi im Vordergrund steht. Diesen ganzen Abschnitt darf man kühn als eine wirkliche Bereicherung der Patrologie bezeichnen, da hier meines Wissens zum ersten Mal der wohlgelungene Versuch gemacht ist, die verschiedenen patristischen Theorien unter einem einheitlichen Gesichtspunkt aufzufassen, nach ihrer Eigenart und in ihrem Gegensatz zu charakterisieren und so den dogmenhistorischen Fortschritt in der an Tiefe allmählich zunehmenden Spekulation der ältesten und älteren Zeit scharf und bestimmt hervortreten zu lassen. Auffallender Weise hat die neueste französische Darstellung dieses Gegenstandes durch J. Rivière (Le dogme de la Rédemption p. 101 ss. 337 ss. Paris 1905) auf die klaren Ausführungen Funkes keine Rücksicht genommen.

Was die im zweiten Abschnitt gelieferte Kritik der Stellungnahme der nachanselmischen Theologen betrifft, welche sich zur Auffassung Anselms teils zustimmend, teils ablehnend äußern, so hätte das Verzeichnis katholischer und protestantischer Gelehrten leicht um das Doppelte und Dreifache vermehrt werden können, wenn sich der Verf. nicht hätte sagen müssen, daß eine vollständige Aufzählung schließlich unnütz gewesen wäre, da man bei den meisten Dogmatikern und Dogmenhistorikern wesentlich neue Gesichtspunkte und Deutungen eigentlich vermißt. Mit Recht und Fug wird aber dem hl. Thomas von Aquin der breiteste Raum gegönnt (S. 95—102), schon um zu zeigen, unter wie sehr andersgearteten Voraussetzungen beide heilige Lehrer das soteriologische Problem behandeln, wobei klar ersichtlich wird, daß beide trotz sonstiger Berührungspunkte dennoch bezüglich des Beweisganges, der Methode, der Mittelbegriffe, der Quellen weit auseinandergehen, ohne sich in den Fundamentalsätzen eigentlich zu widersprechen.

Auf den mehr geschichtlichen folgt der positiv aufbauende zweite Hauptabschnitt (S. 122—166), der für das tiefere Ver-

ſtändnis und die gerechtere Beurteilung der Einzelelemente und Beweisglieder in der anſelmiſchen Satisfaktionstheorie den Grund legen ſoll. Zu dem Ende wird in ausführlicher, mit genauen Zitaten belegter Erörterung dreierlei feſtgeſtellt: a) die Abſicht des Verfaſſers der zwei Bücher Cur Deus homo (S. 122 ff.); b) die metaphyſiſch-dialektiſche Grundlage (S. 134 ff.); c) die dogmatiſchen Vorausſetzungen (S. 142 ff.). Über die Vortrefflichkeit der eingeſchlagenen Methode kann kaum ein Zweifel obwalten, wenn man erwägt, daß nicht wenige Mißverſtändniſſe und ſchiefe Auffaſſungen ſeit Jahrhunderten gerade dadurch entſtanden ſind, daß man einerſeits die abſichtlich beſchränkte und eng umgrenzte Problemſtellung Anſelms überſah und andererſeits über die ausdrücklich hervorgehobenen dialektiſchen und dogmatiſchen Vorausſetzungen gedankenlos hinwegſchlüpfte, die der heilige Lehrer ſeinem tiefgründigen, in ſtreng logiſcher Kette fortſchreitenden Beweisgange zugrunde gelegt wiſſen wollte. So erklärt ſich mühelos, weshalb ſeine Theorie bereits an Alexander von Hales und Bonaventura ebenſo einſichtige Verteidiger, wie an Scotus und Petavius (De incarn. II, 13, 5) nörgelnde Gegner finden konnte. Unlängſt hat B. Dörholt (Die Lehre von der Genugtuung Chriſti S. 201 ff., Paderborn 1891) den erneuten Verſuch gemacht, den hl. Anſelm durch eine mildere, aller Schroffheit entkleidete Interpretation mit der allgemeinen Theologenlehre von der Nichtnotwendigkeit einer Menſchwerdung Gottes in Einklang zu bringen, iſt damit aber bei Stentrup (Innsbr. Zeitſchrift für kath. Theologie 1892, S. 653 ff.) auf entſchiedenen Widerſpruch geſtoßen. Über beide Theologen geht Verf. in beträchtlichem Fortſchritt inſofern weit hinaus, als er durch möglichſt genaue Feſtſtellung der urſprünglichen Abſicht Anſelms im unabänderlichen, abſoluten Beſeligungswillen Gottes die wahre Quelle aufzuzeigen ſucht, aus welcher Anſelm die (nicht abſolute, ſondern) hypothetiſche Notwendigkeit der Wiederherſtellung der gefallenen Menſchheit durch den Gottmenſchen auf dialektiſchem Wege ableitet. Man darf geſtehen, daß dieſer neueröffnete, durch Originalität ausgezeichnete Ausweg eine wohlbegründete Ausſicht auf Verſtändigung bietet und vielleicht geeignet iſt, nicht nur die vielhundertjährigen Angriffe auf den „Vater der Scholaſtik“ zum Schweigen zu bringen, ſondern auch einer gerechten Auslegung

vorzuarbeiten, die mit der sententia communis wenigstens nicht mehr in Widerspruch steht.

Nach ihrer formellen Seite betrachtet, fließt die Arbeit in vornehmer und edler Sprache dahin und trägt auch in ihrer äußeren Form einen echt wissenschaftlichen Anstrich. Gerne fassen wir unser Gesamturteil in den Satz zusammen, daß wir eine wissenschaftliche Leistung von nicht gewöhnlicher Art und von bleibendem Wert vor uns haben, die sich neben den besten Schriften über Anselm kühn sehen lassen darf. Ein wichtiger und dankenswerter Beitrag zu einer der umstrittensten Fragen der mittelalterlichen Dogmengeschichte, ist die Schrift dazu angetan, den langen Streit wenn nicht endgültig zu schlichten, so doch in ruhigere Bahnen zu leiten und für seine Beilegung einen gangbaren Weg zu weisen. Möchten wir dem Verf. bald wieder auf dem Felde begegnen, auf dem er sich so bewandert zeigt!

Breslau. J. Pohle.

---

*R. P. Auguste Poulain* de la compagnie de Jésus. **Des Graces d' Oraison.** Traité de théologie mystique. Cinquième édition revue et augmentée. Paris. Victor Retaux. 1906. Lex. = 8°. (XVI. 600). Frcs. 7.50.

Im Laufe weniger Jahre in fünf Auflagen erschienen, besitzt dieses ebenso nüchterne, scharfe, klare, wie erschöpfende Werk eine Bedeutung, die auch außerhalb Frankreichs eine anerkennende Würdigung verdient. Zum Studium desselben reizt der an der Spitze prangende Brief des Präfekten der Indexkongregation, Andreas Kardinal Steinhuber, der seit Jahrzehnten als Konsultor, dann als hervorragendes Mitglied einer Reihe römischer Kongregationen an der Lösung bedeutender Fragen, wie sie in diesem Buche erscheinen, gearbeitet hat.

„Was mir gefällt", so schreibt er, „das ist die Einfachheit, Klarheit und Genauigkeit der Darlegung und, in noch höherem Grade, die Gründlichkeit der Doktrin. Die nämliche Bemerkung bezieht sich auf die Sorgfalt, mit welcher Sie sich auf die alten bewährten Meister stützen, die über die Mystik geschrieben. Sie zerstreuen ihre Dunkelheiten, lösen ihre Widersprüche und geben ihren Ausdrücken die vom Geiste und der Sprache der modernen Zeit geförderte Wendung" (V). Jede Seite dieses Bandes bestätigt die Wahrheit dieses Urteils. Ehedem Lehrer der Natur-

wissenschaften, in der scholastischen Philosophie und namentlich in der Logik gründlich bewandert, handhabt Poulain die analytische Methode mit peinlichster Genauigkeit auf einem Gebiete, wo der Mangel an Klarheit und Scheu vor gründlichem Eindringen in die Welt der Erscheinungen nicht nur bedenkliche Irrtümer, sondern auch sittliche Ausschreitungen befördert hat.

In sechs Abteilungen behandelt der Verfasser 1. Vorfragen zur Mystik. 2. Allgemeine Begriffe über die mystische Vereinigung. 3. Besondere Beleuchtung jeder einzelnen Stufe der mystischen Vereinigung. 4. Offenbarungen und Gesichte. 5. Leiden der mystischen Personen. 6. Ergänzende Fragen zur Mystik. Bei aller tiefgründigen Gelehrsamkeit, welche dem Verfasser eigen, ist ihm das ehrende Zeugnis auszustellen, daß er größere Gesellschaftsklassen im Auge gehabt und damit seinem Werke den Charakter eines Lehrbuches verliehen. Dieser ist geeignet, dasselbe weit über die Grenzen eines Hörsaales hinauszutragen und es für das Leben, insonderheit das Gebetsleben, und die Leitung der Seelen namentlich mit bezug auf außerordentliche Erscheinungen fruchtbar zu machen. Tief vom Geiste der Kirche erfüllt, liefert der Verfasser keineswegs etwas Neues, um so wertvoller aber sind die alten Edelsteine, die er in neuer Fassung vorlegt. Dahin gehören die fast jedem Kapitel beigefügten außerordentlichen reichen Zitate aus den Werken der vornehmlichsten mystischen Schriftsteller alter und neuer Zeit. Dahin zählt auch sein „Blick auf die Geschichte des innern Gebetes" (36–43) und die von erstaunlichem Fleiß zeugende Bibliographie der mystischen Literatur (577 — 591), welche einen lebendigen Beweis für die Aufrichtigkeit seines Satzes enthält: „Il ne faut jamais avoir peur de la vérité" (330). Die vielfach gebrauchte Frageform, die kurzen, scharfen Sätze in der Darstellung und die Anwendung von Fettdruck für die bedeutendsten Stichworte erleichtern dem Leser das Studium dieser schwierigen Materie in ganz außerordentlicher Weise.

In dem Kapitel „Vorfragen zur Mystik" bricht der Verfasser eine Lanze für die oraison de simplicité ou de simple regard (8), die er als Vollendung des gewöhnlichen Gebets bezeichnet unter Zuweisung ihres Platzes nach dem affektiven Gebet. Von vielen bekämpft oder übersehen, ist diese Gebetsart von den angesehensten mystischen Schriftstellern: St. Teresia,

Chantal, Franz v. Sales, P. Nouet hochgehalten worden. Die hier vorgeführte mystische Literatur (45—51) dünkt uns sehr beachtenswert. Im übrigen müssen wir auf das tiefsinnige Buch selbst verweisen, in dem man wiederholt auf Seiten von großartiger Bedeutung stößt (95. 152. 206. 281). Auf die Prüfungen der Begnadeten, denen die fünfte Abteilung gewidmet ist, sowie auf die durch das ganze Werk zerstreuten Winke zur Behandlung derselben durch den Seelenleiter sei noch besonders aufmerksam gemacht.

Von vielen mystischen Erscheinungen gilt Poulains Wort: Toutes les comparaisons sont forcément au dessous de la réalité (282).

Als Mann exakter Wissenschaft würdigt Poulain auch die Erscheinungen der falschen Mystik aus alter und neuer Zeit. Mit dem Quietismus der Madame Guyon und seinen bedenklichen sittlichen Folgen geht er streng ins Gericht. Ein Verzeichnis quietistischer Schriftsteller (592—593) mag hier als Wegweiser dienen. Die drei Fragen: gibt es eine natürliche Elevation (agilitas corporis), natürliche Wundmale und natürliche Extasen, — werden in Kapitel 31 ablehnend beantwortet.

Auf allen Stufen des Lebens greift man gern zu solch herrlichen Erzeugnissen katholischer Literatur; im Greisenalter möchte man sie nicht wieder aus der Hand geben.

Aachen. Alfons Bellesheim.

---

**Der göttliche Heiland.** Ein Lebensbild, der studierenden Jugend gewidmet von Moritz Meschler S. J. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Mit einer Karte von Palästina zur Zeit Jesu. Freiburg. Herder. 1906. 8° (XVIII, 670). ℳ 4.50, geb. ℳ 6.50.

Ein Lebens- und Charakterbild des göttlichen Heilandes der studierenden Jugend gewidmet, das ist ein Werk des Schweißes der Edlen wert. Daß die Väter der Gesellschaft Jesu in der Vergangenheit sich mit dem Ruhm vorzüglicher Pädagogen bedeckt, das wird nur derjenige bestreiten, welchem die Monumenta Germaniae paedagogica (Katholik 1894 II, 369) ein unbekanntes Land sind. Daß ihre Lehr- und Erziehungsanstalten in der Gegenwart sich eines trefflichen Leumunds erfreuen, dafür dürfen der Präsident der Vereinigten Staaten von

Nordamerika und mehr als ein englischer Vizekönig in Ostindien als Zeugen angerufen werden. Auch der geistvolle Verfasser obiger Schrift hat dieselbe auf die Geistesrichtung der studierenden Jugend gestimmt. In der Vorrede schildert er begeistert, aber ohne Übertreibung, mit der feinsinnigen Feder eines christlichen Philosophen und Pädagogen die Ideale der studierenden Jugend und hält ihr dann im Lebensgang des Heilandes das Bild des Idealmenschen, Jesus Christus, Gott und Mensch, in der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen, auf Grund der Berichte des Evangeliums in warmer Darstellung vor. Das zweibändige Leben Jesu von Meschler, jüngst in sechster Auflage erschienen, ist längst Gemeingut derer, welche in den tiefen Schacht der Bibel einzudringen und ihre Schätze zu erheben wünschen. Es in einen Band zusammenzudrängen, und zwar unter dem bestimmten Gesichtspunkt, damit der studierenden Jugend einen Dienst zu erweisen, das erforderte nicht bloß großen Fleiß, sondern auch pädagogisches Geschick und feinen Kunstsinn. Drei Dinge dürften die studierende Jugend bei der Lektüre des Buches wie mit magischen Fäden gefangen nehmen: Das meisterhaft gezeichnete, allmählig sich entfaltende Charakterbild Jesu, die nach klassischen Vorbildern vollzogene Analyse der Reden des Heilandes, endlich die edle Pracht des Stiles. Das ist ein wirkliches Leben Jesu, und zwar ein solches, das der Verfasser in sich selber nachgelebt hat.

Für die zweite Auflage erbitten wir uns ein Register und etwas stärkere Abwechselung in den Kolumnenüberschriften.

A. Bellesheim.

---

**Der letzte Scholastiker.** Eine Apologie von Dr. K. Krogh-Tonning. Freiburg, Herder 1904. 8°. (VI, 227) *M.* 5.—.

Der berühmte norwegische Theologe, der 1900 zur kathol. Kirche heimgekehrt ist und sich durch verschiedene bedeutende Arbeiten, wie besonders durch die über Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit einen Namen gemacht, ist Ende 1905 auf Anordnung Pius X. durch die römische Studienkongregation zum Doktor der Theologie erhoben worden. Wie berechtigt diese Auszeichnnng, das beweist obige Schrift über den „Letzten Scholastiker." Unter diesem versteht Krogh-Tonning aber nicht Gabriel Biel aus Tübingen,

der gewöhnlich diesen Namen führt, sondern einen weit berühmtern Theologen, den limburgischen Karthäuser Dionysius von Rickel. Dessen Lehre über Prädestination, Versöhnung, Gnade, Rechtfertigung, Buße, Glaube, Tugend, Verdienst und Hoffnung werden schlicht und einfach dargelegt und damit das theologische System des Protestantismus verglichen. Aus dieser Gegenüberstellung erhellt heller als Sonnenlicht, daß der Protestantismus einen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet. Mögen auch bei einzelnen mittelalterlichen Theologen unbedeutende Abweichungen vom allgemeinen Glauben vorkommen, dann lag die Verschiedenheit in der wissenschaftlichen Auffassung. Die überall eingeflochtenen Rückblicke und ebenso die Zusammenfassungen der Ergebnisse seiner Forschung erleichtern dem Leser das Verständnis. Sehr wirkungsvoll betont der Verfasser, daß der Protestantismus, vor seinem eigenen Gebahren erschreckend, manchmal erst nach Jahrhunderten auf die alte katholische Lehre zurückgriff, aber nur mit dem traurigen Erfolg, an deren Stelle eine Karikatur zu setzen. Dankenswert sind die reichen Texte aus den Werken des genannten Karthäusers. Bei dieser Gelegenheit möchten wir die Tatsache beklagen, daß einzelne Bände der Neuausgabe dieser Werke von Montreuil-sur-mer im Buchhandel nicht zu haben, sondern regelmäßig auf die ganze Sammlung zu abonnieren ist. Nach der Lektüre dieser Arbeit begreife ich noch mehr wie zuvor, warum Kardinal Manning nicht müde wurde, durch das mündliche und das geschriebene Wort das Studium der Werke dieses Karthäusers zu empfehlen. β.

---

**Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian.** (363). Von Linsenmayer. II u. 301 S. München 1905. Verlag der J. J. Lentner'schen Hofbuchhandlung (E. Stahl jr.) M. 5.—.

Vorliegendes Buch erinnert an die treffliche Monographie von J. E. Weis über die „Christenverfolgungen" (Nr. 2 der „Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München". München 1899), geht aber über diese weit hinaus, da es nicht bloß die Ursachen und die juridische Basis der Christenverfolgungen im römischen Reich behandelt, sondern auch ihren Verlauf im einzelnen schildert und eine große Anzahl der dem Namen nach bekannten Martyrer möglichst genau nach Zeit und Ort zu

fixieren sucht. Da es ferner das Verhältnis zwischen der christlichen Kirche und dem römischen Staate nicht bloß, wie es in der Darstellung der Geschichte der Christenverfolgungen gewöhnlich geschieht, bis zum Toleranzedikt von Mailand betrachtet, sondern außer der Verfolgung des Licinius auch noch den Kampf Julians des Apostaten gegen die Kirche bespricht, so ist es das vollständigste Werk in deutscher Sprache über die Christenverfolgungen im römischen Reiche, das wir von katholischer Seite gegenwärtig besitzen. Schon aus diesem Grunde verdient es bei den Lesern unserer Zeitschrift alle Beachtung. Es beruht auf dem gründlichen Studium der einschlägigen Quellentexte und der umsichtigen Verwertung der reichen Literatur zur Geschichte der Verfolgungen im allgemeinen und einzelnen. Trotz seines streng wissenschaftlichen Karakters ist das Buch durch seinen einfachen und edlen Stil zur Verbreitung in weiten Kreisen sehr geeignet. Es wird gewiß auch den christlichen Sinn, die Liebe und Begeisterung für die Kirche und ihre Helden bei allen, die es lesen, fördern. Zugleich wird es in die Kenntnis der zahlreichen Probleme einführen, die die Verfolgungsgeschichte noch immer bietet. Linsenmayer kommt auf sämtliche wichtigeren Kontroversen dieses Gebietes zu sprechen und nimmt fast zu allen bestimmte Stellung. Die Gründe für seine Entscheidung sind, wenn man ihnen auch nicht immer beipflichten wird, doch jedesmal beachtenswert und zu weiterer Forschung anregend. Sein Standpunkt in den am meisten umstrittenen Punkten sei hier kurz angegeben: „Ein förmliches Verfolgungsedikt von seiten Neros ist nicht nachweisbar, ja nicht einmal wahrscheinlich: Dagegen ist . . anzunehmen, daß die einmal begonnene Repression des Christentums als einer religio illicita seitens der römischen Polizei auch über das J. 64 hinaus sich erstreckte und daß das Verhalten der Provinzialbehörden danach sich geregelt haben wird. Von diesem Zeitpunkte datierte die „Achterklärung" des Christentums, die durch drei Jahrhunderte fortdauern sollte" (S. 58 f.). — Bezüglich der Zeit des Martyriums der hl. Cäcilia schwankt L. zwischen der Verfolgung unter Mark Aurel und der Mitte des 3. Jahrhunderts. Gegen die Verlegung in die Regierungszeit des Alexander Severus „sprechen" nach ihm die „triftigsten Gründe" (106), die er allerdings nicht anführt. — Der Legende von der thebäischen Legion liegt ein tatsächlicher Vorgang im

Wallis zugrunde, und die „Namen der Offiziere Mauritius, Exſuperius und Candidus erſcheinen hiſtoriſch geſichert“. „Vermutlich ſind ſie wegen ihrer Weigerung, an einem feierlichen Kultakte im Lager teilzunehmen, durch den betreffenden Befehlshaber hingerichtet worden. Wahrſcheinlich traf eine Anzahl von Soldaten . . . das gleiche Los“ (183.). — Über die Frage, ob Konſtantin vor der Schlacht an der milviſchen Brücke eine Erſcheinung gehabt habe, ſpricht ſich L. nicht klar aus, jedoch iſt er geneigt, ein übernatürliches Eingreifen Gottes anzunehmen (226).

Als Anhang ſind dem Werke einige bedeutſame Quellentexte beigegeben: Der Bericht des Tacitus (Ann. XV, 44) über die neroniſche Verfolgung, der Brief des Plinius an Trajan und die Antwort des Kaiſers, das Edikt an Minucius Fundanus, das Formular eines Opferſcheins (libellus) aus dem Jahre 250, das Schreiben des Gallienus an die Biſchöfe, durch das er den Beſuch der chriſtlichen Kultusſtätten wieder erlaubte, das Toleranzedikt des Galerius von 311 (nach Lactant. De mortib. persec. 34), das Edikt von Mailand von 313, die nach V. Gebhardt (Acta Martyr. sel. 185) ergänzte Inſchrift von Arykanda und der Brief des Pſenoſiris. Dieſe Zugaben erhöhen noch den Wert des ſchönen Buches.

Mainz. J. Schmidt.

---

**Friedrich Kardinal Schwarzenberg** von Dr. Cöleſtin Wolfsgruber O. S. B., k. u. k. Hofprediger, o. ö. Univerſitäts-Profeſſor in Wien. Erſter Band. Jugend- u. Salzburgerzeit. Wien u. Leipzig. 1906. Kaiſ. u. kön. Hofbuchdruckerei und Hof-Verlagsbuchhandlung Carl Fromme. Mit 3 Porträts, einer Beilage und 8 Abbildungen im Texte. Lex. 8° (XV, 372) ℳ 9.—.

Der Hochſelige Kardinal Schwarzenberg von Prag iſt durch ſeine machtvolle Perſönlichkeit und ſein ausgezeichnetes Wirken mit der Entwicklung der katholiſchen Kirche im alten Kaiſerſtaate, wie im heutigen deutſchen Reiche, und mit dem Aufblühen der Anima in Rom viel zu enge und innig verbunden, als daß ſeine Biographie im Katholik nicht erwähnt werden ſollte. Dem geiſtvollen Benediktiner, der Gregor d. Gr. beſchrieben, ſtanden die Familienarchive der Schwarzenberg und die Briefe an und von dem verewigten Kirchenfürſten zur Verfügung. Aus ihnen

hat er reichlich geschöpft und mit Hilfe der gedruckten Literatur ein für die Kenntnis der österreichischen und der deutschen Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts sehr lehrreiches Lebensbild gezeichnet. Acht Kapitel befassen sich mit der Kindheit und dem Studiengange Schwarzenbergs (geboren 6. April 1809 in Wien), die fünf letzten schildern sein oberhirtliches Wirken auf dem Erzstuhl in Salzburg bis zu der ihm 1850 durch Pius IX. abgerungenen Annahme der Versetzung nach Prag.

Was bei der Entwicklung Schwarzenbergs anmutet, das sind die religiösen Einflüsse, denen seine Erziehung unterstand, sowie die Aufrichtigkeit, der sein Entschluß zum Eintritt in den Priesterstand entsprungen ist. Recht lehrreich sind des Verfassers Mitteilungen über den Stand der theologischen Studien, welche Schwarzenberg in Salzburg begann und nach einer Unterbrechung in Wien dort auch vollendete. Neben dem als Katechet berühmten Erzbischof Gruber von Salzburg, der den fürstlichen Seminaristen und Priester wie ein schützender Engel begleitete, haben auf denselben den nachhaltigsten Einfluß geübt Günther und Rauscher. Mit Vergnügen liest man Günthers Glückwunsch (145) bei der Priesterweihe. Er offenbart ein edles Gemüt. Die Bemerkungen aber des Domherrn Greif und Schwarzenbergs über die aufsteigende Güntherfrage nehmen sich heute im Lichte der Geschichte der Dogmatik und Philosophie als sonderbare Kundgebungen aus. Gewalt und Umtriebe haben in der Verwerfung des Güntherianismus keinen Platz gehabt (136). „In Wien und Tirol," schrieb Schwarzenberg 28. März 1841 an Bischof Schwäbl von Regensburg, „gibt es fortan mit einem blendenden Heiligenscheine geschmückte Männer, die in Günthers philosophischen Schriften Hermesianismus, Nestorianismus und sogar Pantheismus finden. Im nächsten Winter habe ich vor, nach Rom zu reisen, und bin sehr begierig, ob man auch dort so spricht" (209).

Von Rauscher trafen regelmäßig zu Neujahr politisch gefärbte Glückwunschbriefe in klassisch vollendeter Sprache ein. Auch mit dem durch seine Gebetsheilungen berühmten Domherrn Hohenlohe von Großwardein stand der Fürst in Verbindung. „Amicum Christi Crux probat," rief dieser fromme Mann ihm bei der Priesterweihe zu (146). Bei Schwarzenbergs Primiz 4. August 1833 in Krumau predigte Veith aus Wien, „wohl

der größte Prediger deutscher Zunge" (147). Diese Bemerkung des Verfassers läßt in mir die Erinnerung an Karl Joseph von Hefele emporsteigen, der 1860 im Kolleg der Kirchengeschichte in Tübingen seinen Besuch in Wien schilderte. Dort habe er den berühmten Veith, aber auch einen Kapuziner predigen gehört, aber der Kapuziner habe ihm besser gefallen. Schwarzenberg zierte ein edles Gemüt. Veith, der in Wien nicht die geringste Ehrung empfangen, wurde auf Anregung des Primizianten durch den Kaiser zum Ehrendomherrn von Salzburg ernannt.

Ein Kanonist dürfte kaum im stande sein, sich des Staunens, um nicht zu sagen, des Unmutes, zu erwehren angesichts der Art der kaiserlichen Beeinflussung des Domkapitels in Salzburg bei der Berufung des jungen Schwarzenberg zum Erzbischof. Daß Postulation des noch nicht Dreißigjährigen stattfinden mußte — à la bonne heure. Wenn aber nicht alle Kriterien trügen, dann war den Wählern alle Postulationsfreiheit genommen. Es fand lediglich eine Scheinpostulation statt, von Freiheit war keine Rede (177). Der aus dem Leben des Erzbischofs von Geissel bekannte Nuntius Viale Prelà konsekrierte Schwarzenberg, welcher die auf ihn gesetzten Hoffnungen als Bischof reichlich erfüllte (1. Mai 1836). Ein echt katholisches Herz schlug in seinem Busen. Zu den bayerischen Bischöfen und Domkapiteln (Diepenbrock) unterhielt er angenehme Beziehungen. Am 1. und 2. November 1839 erschien Graf Reisach, damals Bischof von Eichstätt in Salzburg. „Auch ein junger Bischof", meldet Schwarzenberg seiner Tante, „er ist nur um neun Jahre älter als ich, hat aber in allen Zweigen der geistigen Leitung um 20 Jahre mehr Kenntnis und Übung als ich. In Eichstätt ist er der fleißigste Beichtvater in der Kirche und in Klöstern, predigt in der Faste dreimal die Woche, einmal auch 30 Tage nacheinander. Auf der Visitation predigt er täglich zweimal" (201). Diepenbrock hat der Erzbischof Schwarzenberg die Konsekration erteilt. All diese hochangesehenen Männer, denen Österreich und Deutschland ihre religiöse Wiedergeburt verdanken, findet man bei Wolfsgruber nach einer in Würzburg 1848 erfolgten Aufnahme in einer Gruppe von Brustbildern vereinigt.

Recht ansprechend ist die Schilderung der Reise Schwarzenbergs nach Rom, wo Gregor XVI. ohne alles weitere, zum Erstaunen des Botschafters Grafen Lützow, dem jugendlichen Pri-

mas von Deutschland, das Kardinalat weniger antrug, als vielmehr aufzwang. Aus welchen reichsrechtlichen und kirchenpolitischen Gründen so wenige Amtsvorgänger auf dem Erzstuhl von Salzburg den Purpur empfangen, das erörtert sachgemäß der Generalvikar und Weihbischof Hoffmann von Salzburg (223).

Für ernste, um nicht zu sagen erschütternde Erwägungen inmitten der Freude über die Ehre des Purpurs sorgte namentlich Rauscher. Auch einen lesenswerten Beitrag zur Geschichte der römischen Anima enthält dieses Kapitel. Schwarzenberg, damals zum Protektor dieser Anstalt ernannt, ist in den folgenden Jahren zu einem der wesentlichsten Wohltäter derselben geworden. Für die felsenfeste, kirchen- und staatserhaltende Stellung des Kardinals im Sturm- und Drangjahre 1848 sei auf das Buch selbst verwiesen. Hell leuchtet der Seelenadel des Kirchenfürsten in seinem neun Seiten umfassenden Schreiben an Pius IX. mit der Bitte, von seiner Versetzung nach Prag absehen zu wollen.[1])

Ausstattung und Inhaltsübersicht empfehlen das schöne Buch. Für den zweiten Band wird hoffentlich ein Register geliefert.

Aachen. Alfons Bellesheim.

---

**Lorenz Truchseß von Pommersfelden** (1473—1543), Dombechant von Mainz. Ein Zeit- und Lebensbild aus der Frühzeit der Kirchenspaltung von Dr. G. B. Kißling. Mainz, 1906, Verlag von Kirchheim u. Co. VIII, 96 Seiten. 8°. *M.* 1,20.

Die vorliegende Monographie ist den Lesern des „Katholik" bereits bekannt, da sie jüngst in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1906, Band 1) veröffentlicht worden ist. Daß dieselbe von der theo-

---

1) S. 285 steht Bischof v. Wierzchleyski. Das ist doch der nachmalige lateinische Erzbischof Wierzchlewski von Lemberg, welcher 1863 in Sachen der Regelung von Ritusfragen Monate lang in der Anima zu Rom wohnte. An ihn erinnert mich ein die beiden Slavenapostel Cyrillus und Methodius darstellendes Bild, welches mir damals zum Geschenk gemacht wurde aus Anlaß der Ministration bei der feierlichen ersten Vesper der genannten Heiligen, welche der Erzbischof am 6. Juli 1863 in S. Girolamo degli Schiavoni an der Ripetta zelebrierte. Von äußerster Einfachheit in seiner Lebenshaltung, bediente der Erzbischof bei Ausgängen sich stets eines Wagens, was ihm bei den Römern die Anerkennung eintrug: è un nobile signore.

logischen Fakultät zu Freiburg i. Br. als Doktordissertation genehmigt wurde, beweist zur Genüge, daß wir es hier keineswegs mit dem oberflächlichen Erzeugnis eines Dilettanten, sondern mit einer echt wissenschaftlichen Arbeit zu tun haben. Ich habe denn auch die überaus gründliche und gut geschriebene Studie mit großem Interesse gelesen. Der mit der einschlägigen Literatur trefflich vertraute Verfasser hat nicht nur aus den gedruckten Quellen alles sorgfältig gesammelt, was über das Leben und Wirken seines Helden einiges Licht verbreiten konnte; er hat auch in verschiedenen Archiven und Handschriftensammlungen emsige Nachforschungen angestellt und konnte infolgedessen manches Neue an den Tag fördern. Seinen maßvollen Urteilen wird man durchgehends beistimmen können.

Von besonderem Interesse sind die vielfach neue Aufschlüsse bietenden Ausführungen über die Beziehungen des Domdechanten zum Mainzer Erzbischof. Daß der willensstarke Mann, der eine finanzielle Reorganisation des Stiftes anstrebte, mit dem allzu sehr lavierenden, Schulden auf Schulden häufenden Kurfürsten Albrecht in Konflikt geriet, darf nicht wundernehmen. Wundern muß man sich aber, daß der sonst so ängstliche Kardinal sich gegen den Dechanten so unerbittlich zeigte, ihn ohne genügenden Grund ins Gefängnis werfen ließ und ihn nötigte, seiner Pfründe zu entsagen, um Mainz für immer zu verlassen. Hätte doch der verschwenderische Kirchenfürst in anderen Angelegenheiten, namentlich wo es galt für den alten Glauben in die Schranken zu treten, eine ähnliche Entschiedenheit an den Tag gelegt! Treffend betont Kißling: „Gewiß war der Ausdruck, den Truchseß seiner Opposition gegen den Kardinal verlieh, vielfach herb und tadelnswert. Aber daß der letztere über seine Beschwerden nicht ein ordentliches Gericht entscheiden ließ, sondern durch Gewalttätigkeit sich des Gegners entledigte, wird für immer als Makel an Albrechts Bilde haften“ (S. 93).

Über die Wahl Albrechts von Brandenburg zum Erzbischof von Mainz ist jetzt vor allem zu vergleichen die Inauguraldissertation von Fritz Mehl, die erst vor kurzem ausgegeben worden ist und daher von Kißling nicht mehr benutzt werden konnte: Die Mainzer Erzbischofswahl vom Jahre 1514 und der Streit um Erfurt in ihren gegenseitigen Beziehungen. Bonn, C. Georgi, 1905. 99 Seiten. Mit Unrecht behauptet Kißling

(S. 19), daß in den vertraulichen Verhandlungen, die zwischen dem Domkapitel und den brandenburgischen Gesandten der Wahl vorausgingen, auf die Palliumssteuer keine Rücksicht genommen worden ist. Die Brandenburger Gesandten, die in Mainz für die Wahl Albrechts zu wirken suchten, haben tatsächlich die Zahlung der Palliumsgelder zugesagt. Daß aber Albrecht mit dieser Zusage einverstanden war, geht aus seinem Schreiben an die Gesandten genügend hervor: „Wir wollen uns gänzlich versehen, daß es um Ausrichtung der Konfirmation und des Palliums bei päpstlicher Heiligkeit, auch der Ablösung halber des Schlosses Gernsheim, desgleichen auch des Schutzes und der Verteidigung halber des hochwürdigen Stifts bei unserm freundlichen lieben Bruder gar keinen Mangel haben werde." (Schulte, Die Fugger in Rom. Leipzig 1904. II, 87). Ausschlaggebend für die Wahl ist allerdings diese Zusage nicht gewesen. Denn dasselbe Anerbieten, die Konfirmationsgelder zu bezahlen, war auch von pfälzischer Seite gemacht worden. Wenn dennoch die Wahl des Domkapitels auf Albrecht fiel, so muß ein anderer Grund den Ausschlag gegeben haben. Das ausschlaggebende Moment, wie dies von Mehl gut ausgeführt und übrigens auch von Kißling im Anschlusse an Schulte hervorgehoben wird, war die bedrängte Lage, der drohende Verlust Erfurts, der zweitgrößten Stadt des Erzstifts. Es handelte sich darum, ob Mainz oder Sachsen die Oberherrschaft über die Hauptstadt Thüringens erhalten würde. Die Nebenbuhlerschaft der Brandenburger und Wettiner wurde vom Mainzer Domkapitel benutzt, um mit Hilfe jener den Besitz Erfurts zu sichern. Man wählte den jungen Brandenburger, weil diesem die politische Klugheit gebieten mußte, Erfurt nicht in dem Besitze Sachsens zu sehen. „Aus dieser Betrachtung heraus", bemerkt Mehl (S. 82), „wird uns das auf eine Riesenkumulation von Bistümern hinauslaufende Vorgehen des Mainzer Kapitels, wie Albrechts, eher entschuldbar als es früher war".

München. Dr. N. Paulus.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# VII.

# Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung.

Von Prof. Dr. Philipp Kneib.

(Schluß.)

## II.

### Die Entstehung des Gewissens.

Eine ganze Reihe von Erklärungsversuchen will eine sog. Phylogenesie des Gewissens d. h. seine allmähliche Entstehung im Menschengeschlecht aus vorsittlichen oder untersittlichen Anlagen verständlich machen. Sie zielen darauf ab, eine transcendente d. h. göttliche Verursachung des Gewissens als überflüssig nachzuweisen. Rée spricht das deutlich aus: „Wenn nämlich das Gewissen von jeher dieselben Handlungen befohlen oder verboten hätte . . ., so würde die Erklärung eines so allgemein auftretenden kapriziösen inneren Gesetzes kaum möglich sein, oder, was dasselbe bedeutet, sie würde übernatürlich ausfallen.“ [1]) Dabei wirkt offenbar der Gedanke mit, die transcendente Ursache sei umso entbehrlicher, je einfacher und selbstverständlicher die ursprünglichste Ausstattung des Menschen sei.

Darwin preist bekanntlich den Pflichtgedanken in den erhabensten Worten, und fast alle Ethiker der verschiedensten Richtungen sagen viel des Lobes über das Gewissen. Sie erblicken andererseits keine Herabwürdigung dieser hohen Anlage darin, sie aus vorsittlichen und tierischen Anlagen durch Weiterbildung und Umbildung entstehen zu lassen. Wir legen hier keinen besonderen Wert darauf, die Möglichkeit einer tierischen Her-

1) Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885, S. 31.

kunft[1]) des Gewissens zu bestreiten, sondern gehen aus von einem sog. vorsittlichen Zustand des Menschen, der allen nichttheistischen Erklärungsversuchen zugrunde gelegt wird. Dieser Zustand, während dessen im Menschen nur selbstische Gefühle (Erhaltungstrieb) oder höchstens durchaus selbstisch gefärbte Neigungsgefühle zu anderen (Geschlechtstrieb; Neigung zu Genossen, die ihm ähnlich sind und nahe stehen) und speziell nach Wundt[2]) noch die Dämonenfurcht wirksam waren, ist als Gewissensanlage zu bezeichnen. Aus diesen Keimen hat sich nämlich im Laufe der Zeit das Gewissen herausgebildet.

Schon die alten Skeptiker (Protagoras, Pyrrho u. a.), später Locke[3]) (schon vor ihm bis zu einem gewissen Grade Hobbes)[4]) und seitdem eine unnennbare Zahl von Denkern haben die Ursprünglichkeit der Anlage, etwas als gut oder bös zu erkennen und auf Grund des sittlichen Wertes (bezw. Unwertes) sich verpflichtet zu wissen, in Abrede gestellt.

Eine vorurteilslose Prüfung des Fragepunktes muß von den genannten Erklärungsversuchen verlangen:

1. Den Nachweis eines vorsittlichen Zustandes im Menschengeschlecht.

2. Die zureichende Begründung der Äußerungen des Gewissens aus den Fähigkeiten des angenommenen Urzustandes.

---

1) Speziell gegen eine Ableitung des Sittlichen aus dem Tierischen wenden sich: Schneider, Die Sittlichkeit im Lichte des Darwinismus, 1895; derselbe in Göttl. Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 2. Auflage, Kapitel V, Artikel 5 u. 6; Gutberlet, Der Mensch, 2. Aufl. S. 474 ff.; Kathrein, Stimmen aus M.-Laach Bd. 46, S. 469 ff. Auch Elsenhans (Wesen und Entstehung des Gewissens, Leipzig 1894, S. 291), der im allgemeinen der Deszendenztheorie sehr sympathisch gegenübersteht, bezeichnet die Versuche, eine Entwickelung vom tierischen Instinkt bis zur sittlichen Einsicht des Menschen nachzuweisen als mißlungen. „Mindestens für den jetzigen Stand der Wissenschaft ist die Kluft zwischen dem, was Darwin als Gewissen der Tiere bezeichnen möchte, und den psychologischen Vorgängen des Gewissens beim Menschen noch eine so große, daß die Annahme eines spezifischen Unterschiedes bei weitem näher liegt als die eines Entwicklungszusammenhanges."

2) A. a. O. 1, S. 273. Von dieser Dämonenfurcht, aus der sich nach Wundt die bereits sittlich gefärbten religiösen Ehrfurchtsgefühle entwickelt haben, reden wir nicht eigens.

3) Jodl a. a. O. S. 146.

4) A. a. O. S. 114.

1. Der „vorsittliche“ Zustand des Menschengeschlechtes.

Geschichtliche Zeugnisse für einen sogen. untersittlichen Zustand des Menschengeschlechtes gibt es nicht. Man konnte bis jetzt die Spuren unseres Geschlechtes bis über die Eiszeit hinaus nicht verfolgen. Die Menschen der Eiszeit aber und der älteren Steinzeit zeigen sich als Wesen, denen sittliches Empfinden und Denken nicht abgesprochen werden darf. Doch bleibt für uns die Hauptsache das, daß es kein direktes geschichtliches Zeugnis für die Existenz eines vorsittlichen Zustandes gibt. Man ist also angewiesen auf Vermutungen und Rückschlüsse. Wundt[1]) will allerdings in der Geschichte der Sprache, der religiösen Vorstellungen usw. Zeugnisse für eine Entstehung sittlicher Schätzung aus rein physischer Schätzung finden. So schließt er aus einer sprachlichen Gleichsetzung von gut und wahr, gut und schön, tapfer und tugendhaft bei alten Völkern und aus dem allgemeinen Charakterzug in der Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter, wonach äußere sinnliche Eigenschaften die Bezeichnungen für das Innere und Geistige hergeben, daß auch die Namen des Guten und Bösen noch die Spuren eines solchen sinnlichen Ursprunges an sich tragen; ja dieser Ursprung ist eben deswegen hier „augenfälliger als sonst, weil sich beide Bedeutungen, die sinnliche und die sittliche bleibend nebeneinander erhalten haben. Wir reden noch heute ebensowohl von einer guten Mahlzeit wie von einer guten Handlung, von einem bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten“.[2]) Allein derartige Erscheinungen beweisen doch nicht, daß die betr. Wörter von Anfang an nur Sinnliches bezeichnen. Da der Mensch seine Begriffe eben aus der sinnlichen Erfahrung schöpft, so ist es nicht zu verwundern, wenn auch die Wörter zur Bezeichnung des Geistigen an Sinnliches anknüpfen und wenn manche Sinnliches und Geistiges zugleich ausdrücken. Man kann doch wohl das, was aus Genußgründen zu billigen ist, ebensosehr mit Recht „gut“ nennen, wie das, was aus sittlichen Gründen unseren Beifall findet. Daß der Begriff „sittlich-gut“ ursprünglich nur eine Um- und Weiterbildung von „sinnlich-gut“

1) A. a. O. II. S. 97 vgl. mit I. Erster Abschnitt.
2) Wundt a. a. O I. S. 25 f.

kunft[1]) des Gewissens zu bestreiten, sondern gehen aus von einem sog. vorsittlichen Zustand des Menschen, der allen nichttheistischen Erklärungsversuchen zugrunde gelegt wird. Dieser Zustand, während dessen im Menschen nur selbstische Gefühle (Erhaltungstrieb) oder höchstens durchaus selbstisch gefärbte Neigungsgefühle zu anderen (Geschlechtstrieb; Neigung zu Genossen, die ihm ähnlich sind und nahe stehen) und speziell nach Wundt[2]) noch die Dämonenfurcht wirksam waren, ist als Gewissensanlage zu bezeichnen. Aus diesen Keimen hat sich nämlich im Laufe der Zeit das Gewissen herausgebildet.

Schon die alten Skeptiker (Protagoras, Pyrrho u. a.), später Locke[3]) (schon vor ihm bis zu einem gewissen Grade Hobbes)[4]) und seitdem eine unnennbare Zahl von Denkern haben die Ursprünglichkeit der Anlage, etwas als gut oder bös zu erkennen und auf Grund des sittlichen Wertes (bezw. Unwertes) sich verpflichtet zu wissen, in Abrede gestellt.

Eine vorurteilslose Prüfung des Fragepunktes muß von den genannten Erklärungsversuchen verlangen:

1. Den Nachweis eines vorsittlichen Zustandes im Menschengeschlecht.

2. Die zureichende Begründung der Äußerungen des Gewissens aus den Fähigkeiten des angenommenen Urzustandes.

---

1) Speziell gegen eine Ableitung des Sittlichen aus dem Tierischen wenden sich: Schneider, Die Sittlichkeit im Lichte des Darwinismus, 1895; derselbe in Göttl. Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 2. Auflage, Kapitel V, Artikel 5 u. 6; Gutberlet, Der Mensch, 2. Aufl. S. 474 ff.; Kathrein, Stimmen aus M.-Laach Bd. 46, S. 469 ff. Auch Elsenhans (Wesen und Entstehung des Gewissens, Leipzig 1894, S. 291), der im allgemeinen der Deszendenztheorie sehr sympathisch gegenübersteht, bezeichnet die Versuche, eine Entwickelung vom tierischen Instinkt bis zur sittlichen Einsicht des Menschen nachzuweisen als mißlungen. „Mindestens für den jetzigen Stand der Wissenschaft ist die Kluft zwischen dem, was Darwin als Gewissen der Tiere bezeichnen möchte, und den psychologischen Vorgängen des Gewissens beim Menschen noch eine so große, daß die Annahme eines spezifischen Unterschiedes bei weitem näher liegt als die eines Entwicklungszusammenhanges."

2) A. a. O. I, S. 273. Von dieser Dämonenfurcht, aus der sich nach Wundt die bereits sittlich gefärbten religiösen Ehrfurchtsgefühle entwickelt haben, reden wir nicht eigens.

3) Jodl a. a. O. S. 146.

4) A. a. O. S. 114.

1. Der „vorsittliche" Zustand des Menschengeschlechtes.

Geschichtliche Zeugnisse für einen sogen. untersittlichen Zustand des Menschengeschlechtes gibt es nicht. Man konnte bis jetzt die Spuren unseres Geschlechtes bis über die Eiszeit hinaus nicht verfolgen. Die Menschen der Eiszeit aber und der älteren Steinzeit zeigen sich als Wesen, denen sittliches Empfinden und Denken nicht abgesprochen werden darf. Doch bleibt für uns die Hauptsache das, daß es kein direktes geschichtliches Zeugnis für die Existenz eines vorsittlichen Zustandes gibt. Man ist also angewiesen auf Vermutungen und Rückschlüsse. Wundt[1]) will allerdings in der Geschichte der Sprache, der religiösen Vorstellungen usw. Zeugnisse für eine Entstehung sittlicher Schätzung aus rein physischer Schätzung finden. So schließt er aus einer sprachlichen Gleichsetzung von gut und wahr, gut und schön, tapfer und tugendhaft bei alten Völkern und aus dem allgemeinen Charakterzug in der Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter, wonach äußere sinnliche Eigenschaften die Bezeichnungen für das Innere und Geistige hergeben, daß auch die Namen des Guten und Bösen noch die Spuren eines solchen sinnlichen Ursprunges an sich tragen; ja dieser Ursprung ist eben deswegen hier „augenfälliger als sonst, weil sich beide Bedeutungen, die sinnliche und die sittliche bleibend nebeneinander erhalten haben. Wir reden noch heute ebensowohl von einer guten Mahlzeit wie von einer guten Handlung, von einem bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten".[2]) Allein derartige Erscheinungen beweisen doch nicht, daß die betr. Wörter von Anfang an nur Sinnliches bezeichnen. Da der Mensch seine Begriffe eben aus der sinnlichen Erfahrung schöpft, so ist es nicht zu verwundern, wenn auch die Wörter zur Bezeichnung des Geistigen an Sinnliches anknüpfen und wenn manche Sinnliches und Geistiges zugleich ausdrücken. Man kann doch wohl das, was aus Genußgründen zu billigen ist, ebensosehr mit Recht „gut" nennen, wie das, was aus sittlichen Gründen unseren Beifall findet. Daß der Begriff „sittlich-gut" ursprünglich nur eine Um- und Weiterbildung von „sinnlich-gut"

1) A. a. O. II. S. 97 vgl. mit I. Erster Abschnitt.
2) Wundt a. a. O I. S. 25 f.

war, folgt aus den von Wundt festgestellten Tatsachen nicht. Übrigens schränkt er selbst sowohl die angebliche Beweiskraft dieser Tatsachen wie auch die Behauptung der Existenz eines vorsittlichen Zustandes sehr ein, wenn er (I, 273) meint, das vorsittliche Stadium sei selbst bei den primitivsten Naturvölkern nicht mehr ganz unberührt von Motiven, die schon in die folgende Stufe[1]) hinüberreichen; wenn er ferner die Annahme, es sei im ersten Stadium *schwerlich* von religiösen Ehrfurchtsgefühlen eine Spur zu finden, eben durch die Bemerkung schwerlich als nicht ausgemacht hinstellt (I, 273) und wenn er endlich da, wo er die Erklärung der Gewissensentstehung durch die *Utilitätsmoral*[2]) als falsch bezeichnet und sich gegenüber ihren reinen Rekonstruktionsversuchen ohne geschichtliche Grundlage auf die oben genannten geschichtlichen Zeugnisse beruft, folgende Bemerkung anfügt:[3]) „Gewiß *lückenlos* ist die Reihe dieser Zeugnisse nicht und bei ihrer Verknüpfung kann man einer *psychologischen Interpretation*, die von Bekanntem auf das Unbekannte schließt, nicht ganz entbehren. Aber so schlimm ist es denn doch mit dieser Geschichte der sittlichen Entwicklung nicht bestellt, daß sie *ganz und gar* als eine Sache *willkürlicher Rekonstruktion* gelten dürfte. Vielmehr, in der *Hauptsache* wird man diese Geschichte als eine in den angeführten Erscheinungen unzweideutig gegebene ansehen *dürfen*."

Einen *indirekten* Beweis für die Existenz eines vorsittlichen Zustandes findet man in der Variabilität der sittlichen Begriffe je nach Zeit und Ort. Alle weisen darauf hin, daß es keine sittlichen Anschauungen gebe, die bei allen Völkern und zu allen Zeiten gegolten hätten. „Wechseln nicht gut und bös, Tugend und Laster so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, daß diese Begriffe nur innerhalb beschränkter Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich von einander abweichen, ja möglicherweise in Gegensätze sich umwandeln? Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den homerischen Gedichten lauschte,

1) Die „primitivsittliche".

2) Wir kommen auf sie unten zu sprechen.

3) A. a. O. II. S. 97. Die Sperrungen in dem Zitate sind von mir angebracht.

Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, dem Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese im Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuenswerte Verbrechen gelten!“ [1]) Auch Jodl betont das „Fließende“, „Subjektive“, „Unbestimmte“, „welches, wie alle Erfahrung lehrt, von der Erscheinung des Ethischen untrennbar ist“.[2]) Allein selbst er wie auch Wundt nimmt eine gewisse Allgemeingültigkeit des Sittlichen an[3]). So z. B. prägt sich nach Wundt das Sittliche in Gegensätzen aus, „an die überall die Urteile der Billigung und Mißbilligung geknüpft sind“ (I. 271). Das ist allerdings nur eine Allgemeinheit einer formalen Eigentümlichkeit des Gewissens, nämlich die Bildung der Werturteile gut und bös überhaupt und die Erkenntnis der an sie geknüpften Verpflichtung. Man fordert aber, falls die Gewissensanlage eine ursprüngliche sein soll, auch *inhaltliche* Allgemeinheit, also allgemeine Übereinstimmung in sittlichen Urteilen über gewisse Handlungen, so daß überall und allzeit das nämliche als sittlich bezw. unsittlich galt. Nun fragt es sich doch zuerst, *was* die Verteidiger der ursprünglichen Gewissensanlage außer dem genannten Formalen als allgemein behaupten. Die Antwort lautet: Gewisse oberste Prinzipien oder Regeln d. h. Regeln, die eine Erkenntnis des naheliegenden und leicht erkennbaren Guten bezw. Bösen voraussetzen. Solches wäre z. B. das Unrecht gegen den Nebenmenschen in Bezug auf Leben, Gesundheit und Besitz mit der Regel: Schädige Deinen Nebenmenschen nicht, — Was Du nicht willst, daß man Dir tu', das füge auch keinem anderen zu. Nun behauptet man allerdings, gerade auch diese Regel sei nicht allgemein, weil bei vielen Naturvölkern z. B. Mord nicht als Verbrechen gelte[4]). Allein das ist nicht richtig. Mord gilt überall als unsittlich. Es ist aber nicht zu vergessen, daß Erziehung, Gewohnheit, Leidenschaft und andere Faktoren, die bei der geistigen Entwickelung überhaupt nicht ausgeschlossen werden können, selbst auf so Naheliegendes modifizierend einwirken können. Eine solche Modifikation liegt vor, wenn bei manchen Völkern eben

1) Wundt, a. a. O. I. 271. — 2) A. a. O. S. 251.
3) *Jodl*, a. a. O. S. 252; *Wundt* I, 271. 272.
4) Darauf stützt sich besonders Rée, a. a. O. S. 14 ff.

der Fremde als Feind gilt und Mord an *ihm* nichts Böses ist. Eine solche Modifikation liegt auch vor, wenn man zu leicht einen Grund findet, der z. B. Tötung des Nächsten erlaubt. Es kommt dabei, allerdings durch Leidenschaft und Verblendung entstellt, das sittlich berechtigte Motiv der Selbstverteidigung zur Geltung. Dieses letztere kann man selbst noch da erblicken, wo an einem Manne gerühmt wird, daß er seine eigenen Weiber, die ihn beleidigten, tötete nnd verzehrte. Derartige Züge aus dem Leben wilder Völker werden nämlich erzählt. Modifikationen in bezug auf entfernter Liegendes sind noch eher denkbar selbst da, wo Leidenschaft und Verblendung nicht mitwirken, so daß das Fließende und Wechselnde im Inhalte der Gewissensurteile keine Instanz gegen die Annahme einer ursprünglichen Gewissensanlage im theistischen Sinne bildet. Die Faktoren der Geistesbildung und Geistesentwicklung sind eben auch in bezug auf das Gewissen und das Sittliche wirksam. Der behauptete Mangel der Allgemeingültigkeit scheint sich gegen die Theorie von fertigen angeborenen sittlichen Begriffen zu richten, die mit Naturnotwendigkeit überall und in der gleichen Weise sich äußern. Sie aber wird von uns nicht vertreten.

Rée (a. a. O. S. 14 ff.) namentlich hat sich darauf berufen, daß es ganze Völker ohne Gewissen gebe. Demgegenüber meint Elsenhans (a. a. O. S. 275): „Die vorhandenen Zeugnisse bieten jedoch keinerlei sichere Grundlagen dafür, daß es Völker gibt, bei welchen diejenigen psychologischen Vorgänge, die wir mit Gewissen bezeichnen, sich überhaupt nicht finden" . . . „Die Naturvölker aber, die sich jetzt noch beobachten lassen, zeigen überall schon diejenigen Anfänge geselligen Lebens, die zur Bildung sittlicher Urteile führen. An Stelle des letzten Relativsatzes sagen wir mit besserem Rechte: „die sittliche Urteile *voraussetzen* und *verraten*".

Die Versuche, alle bösen Eigenschaften der Wilden auf *ein* Individuum zu übertragen und dieses als Typus des Urmenschen darzustellen, überhaupt von den Zuständen solcher Völker auf die Zustände der sog. ersten vorsittlichen Menschen zu schließen, seien nur erwähnt. Man scheint bei derartigen Argumentationen als selbstverständlich vorauszusetzen, was nicht selbstverständlich ist, daß nämlich der Zustand der Wildheit Ursprünglichkeit sei und

nicht vielmehr Verkommenheit. Hier gilt, was Schneider sagt: „Das naturmenschliche Gewissen redet infolge überlieferter Irrtümer und Unsitten manchmal in äußerst befremdlichen Lauten, infolge ererbter, tief eingewurzelter Leidenschaften und Laster nicht selten in tiefen und gebrochenen Tönen. Es gleicht einem Musikinstrumente, das stellenweise verstimmt und tonlos ist, jedoch auch Tasten oder Saiten von durchaus richtiger Klangfarbe hat; daß im rein natürlichen Wechselprozesse das Unkraut die guten Keime zu überwuchern pflegt, lehren uns tagtäglich mit erschreckender Deutlichkeit die verwahrlosten Glieder der gesitteten Gesellschaft. Der Naturmensch ist sich selbst überlassen und es ist daher begreiflich, daß er verwildert. Das Bedürfnis, die sittliche Beschaffenheit seines Tuns und Lassens zu prüfen, empfindet er umso schwächer und seltener, je mehr Spielraum seinen Naturtrieben durch Überlieferung, Sitte und Gewohnheit gewährt wird. Kampflos erliegt die bessere Natur des Einzelnen der Macht des höheren Beispieles und fällt dem allmählig zur zweiten Natur sich anwachsenden Laster als Beute anheim; denn sie hat keinen Halt.“ [1]) Übrigens fanden manche so viele guten Züge bei den Naturvölkern, daß sie dem zivilisierten Menschen den wilden als Beispiel hinstellen wollten.

2. Die Herleitung des Gewissens aus vorsittlichen Anlagen.

Die Versuche, das Gewissen aus rein naturhaften Gefühlen und Trieben abzuleiten, leiden durchgängig an einer gewissen Einseitigkeit, indem sie nur das Gebiet des Altruismus und hie und da vielleicht noch das der religiösen Sittlichkeit berücksichtigen. Von der Sittlichkeit, die eigenes Verhalten gegen sich selbst betrifft, redet man nicht. Nun ist es ja richtig, daß das sittliche Denken in der menschlichen Gesellschaft sich entwickelt, allein unrichtig ist es zu meinen, es habe der Mensch keine sittlichen Pflichten gegen sich selbst abgesehen von der Gesellschaft. Es ist offenbar auch etwas Sittliches und eine Forderung des Gewissens, das rechte Verhältnis von Geistigem zu Sinnlichem walten zu lassen bezw. herzustellen. Da die genannten Versuche von der Erklärung der Gewissensforderung in dieser Hinsicht Abstand nehmen, so sind sie von vornherein und auf alle Fälle unzureichend. Allein auch in anderer Beziehung befriedigen sie nicht.

1) Göttliche Weltordnung usw., 2. Aufl. a. a. O.

(S. 19), daß in den vertraulichen Verhandlungen, die zwischen dem Domkapitel und den brandenburgischen Gesandten der Wahl vorausgingen, auf die Palliumssteuer keine Rücksicht genommen worden ist. Die Brandenburger Gesandten, die in Mainz für die Wahl Albrechts zu wirken suchten, haben tatsächlich die Zahlung der Palliumsgelder zugesagt. Daß aber Albrecht mit dieser Zusage einverstanden war, geht aus seinem Schreiben an die Gesandten genügend hervor: „Wir wollen uns gänzlich versehen, daß es um Ausrichtung der Konfirmation und des Palliums bei päpstlicher Heiligkeit, auch der Ablösung halber des Schlosses Gernsheim, desgleichen auch des Schutzes und der Verteidigung halber des hochwürdigen Stifts bei unserm freundlichen lieben Bruder gar keinen Mangel haben werde." (Schulte, Die Fugger in Rom. Leipzig 1904. II, 87). Ausschlaggebend für die Wahl ist allerdings diese Zusage nicht gewesen. Denn dasselbe Anerbieten, die Konfirmationsgelder zu bezahlen, war auch von pfälzischer Seite gemacht worden. Wenn dennoch die Wahl des Domkapitels auf Albrecht fiel, so muß ein anderer Grund den Ausschlag gegeben haben. Das ausschlaggebende Moment, wie dies von Mehl gut ausgeführt und übrigens auch von Kißling im Anschlusse an Schulte hervorgehoben wird, war die bedrängte Lage, der drohende Verlust Erfurts, der zweitgrößten Stadt des Erzstifts. Es handelte sich darum, ob Mainz oder Sachsen die Oberherrschaft über die Hauptstadt Thüringens erhalten würde. Die Nebenbuhlerschaft der Brandenburger und Wettiner wurde vom Mainzer Domkapitel benutzt, um mit Hilfe jener den Besitz Erfurts zu sichern. Man wählte den jungen Brandenburger, weil diesem die politische Klugheit gebieten mußte, Erfurt nicht in dem Besitze Sachsens zu sehen. „Aus dieser Betrachtung heraus", bemerkt Mehl (S. 82), „wird uns das auf eine Riesenkumulation von Bistümern hinauslaufende Vorgehen des Mainzer Kapitels, wie Albrechts, eher entschuldbar als es früher war".

München. Dr. N. Paulus.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# VII.

## Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung.

Von Prof. Dr. Philipp Kneib.

(Schluß.)

## II.

### Die Entstehung des Gewissens.

Eine ganze Reihe von Erklärungsversuchen will eine sog. Phylogenesie des Gewissens d. h. seine allmähliche Entstehung im Menschengeschlecht aus vorsittlichen oder untersittlichen Anlagen verständlich machen. Sie zielen darauf ab, eine transcendente d. h. göttliche Verursachung des Gewissens als überflüssig nachzuweisen. Rée spricht das deutlich aus: „Wenn nämlich das Gewissen von jeher dieselben Handlungen befohlen oder verboten hätte . . ., so würde die Erklärung eines so allgemein auftretenden kapriziösen inneren Gesetzes kaum möglich sein, oder, was dasselbe bedeutet, sie würde übernatürlich ausfallen.“ [1]) Dabei wirkt offenbar der Gedanke mit, die transcendente Ursache sei umso entbehrlicher, je einfacher und selbstverständlicher die ursprünglichste Ausstattung des Menschen sei.

Darwin preist bekanntlich den Pflichtgedanken in den erhabensten Worten, und fast alle Ethiker der verschiedensten Richtungen sagen viel des Lobes über das Gewissen. Sie erblicken andererseits keine Herabwürdigung dieser hohen Anlage darin, sie aus vorsittlichen und tierischen Anlagen durch Weiterbildung und Umbildung entstehen zu lassen. Wir legen hier keinen besonderen Wert darauf, die Möglichkeit einer tierischen Her-

1) Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885, S. 31.

kunft[1]) des Gewissens zu bestreiten, sondern gehen aus von einem sog. vorsittlichen Zustand des Menschen, der allen nichttheistischen Erklärungsversuchen zugrunde gelegt wird. Dieser Zustand, während dessen im Menschen nur selbstische Gefühle (Erhaltungstrieb) oder höchstens durchaus selbstisch gefärbte Neigungsgefühle zu anderen (Geschlechtstrieb; Neigung zu Genossen, die ihm ähnlich sind und nahe stehen) und speziell nach Wundt[2]) noch die Dämonenfurcht wirksam waren, ist als Gewissensanlage zu bezeichnen. Aus diesen Keimen hat sich nämlich im Laufe der Zeit das Gewissen herausgebildet.

Schon die alten Skeptiker (Protagoras, Pyrrho u. a.), später Locke[3]) (schon vor ihm bis zu einem gewissen Grade Hobbes)[4]) und seitdem eine unnennbare Zahl von Denkern haben die Ursprünglichkeit der Anlage, etwas als gut oder bös zu erkennen und auf Grund des sittlichen Wertes (bezw. Unwertes) sich verpflichtet zu wissen, in Abrede gestellt.

Eine vorurteilslose Prüfung des Fragepunktes muß von den genannten Erklärungsversuchen verlangen:

1. Den Nachweis eines vorsittlichen Zustandes im Menschengeschlecht.

2. Die zureichende Begründung der Äußerungen des Gewissens aus den Fähigkeiten des angenommenen Urzustandes.

---

1) Speziell gegen eine Ableitung des Sittlichen aus dem Tierischen wenden sich: Schneider, Die Sittlichkeit im Lichte des Darwinismus, 1895; derselbe in Göttl. Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 2. Auflage, Kapitel V, Artikel 5 u. 6; Gutberlet, Der Mensch, 2. Aufl. S. 474 ff.; Kathrein, Stimmen aus M.-Laach Bd. 46, S. 469 ff. Auch Elsenhans (Wesen und Entstehung des Gewissens, Leipzig 1894, S. 291), der im allgemeinen der Deszendenztheorie sehr sympathisch gegenübersteht, bezeichnet die Versuche, eine Entwickelung vom tierischen Instinkt bis zur sittlichen Einsicht des Menschen nachzuweisen als mißlungen. „Mindestens für den jetzigen Stand der Wissenschaft ist die Kluft zwischen dem, was Darwin als Gewissen der Tiere bezeichnen möchte, und den psychologischen Vorgängen des Gewissens beim Menschen noch eine so große, daß die Annahme eines spezifischen Unterschiedes bei weitem näher liegt als die eines Entwicklungszusammenhanges."

2) A. a. O. 1, S. 273. Von dieser Dämonenfurcht, aus der sich nach Wundt die bereits sittlich gefärbten religiösen Ehrfurchtsgefühle entwickelt haben, reden wir nicht eigens.

3) Jodl a. a. O. S. 146.

4) A. a. O. S. 114.

1. Der „vorsittliche" Zustand des Menschengeschlechtes.

Geschichtliche Zeugnisse für einen sogen. untersittlichen Zustand des Menschengeschlechtes gibt es nicht. Man konnte bis jetzt die Spuren unseres Geschlechtes bis über die Eiszeit hinaus nicht verfolgen. Die Menschen der Eiszeit aber und der älteren Steinzeit zeigen sich als Wesen, denen sittliches Empfinden und Denken nicht abgesprochen werden darf. Doch bleibt für uns die Hauptsache das, daß es kein direktes geschichtliches Zeugnis für die Existenz eines vorsittlichen Zustandes gibt. Man ist also angewiesen auf Vermutungen und Rückschlüsse. Wundt[1]) will allerdings in der Geschichte der Sprache, der religiösen Vorstellungen usw. Zeugnisse für eine Entstehung sittlicher Schätzung aus rein physischer Schätzung finden. So schließt er aus einer sprachlichen Gleichsetzung von gut und wahr, gut und schön, tapfer und tugendhaft bei alten Völkern und aus dem allgemeinen Charakterzug in der Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter, wonach äußere sinnliche Eigenschaften die Bezeichnungen für das Innere und Geistige hergeben, daß auch die Namen des Guten und Bösen noch die Spuren eines solchen sinnlichen Ursprunges an sich tragen; ja dieser Ursprung ist eben deswegen hier „augenfälliger als sonst, weil sich beide Bedeutungen, die sinnliche und die sittliche bleibend nebeneinander erhalten haben. Wir reden noch heute ebensowohl von einer guten Mahlzeit wie von einer guten Handlung, von einem bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten".[2]) Allein derartige Erscheinungen beweisen doch nicht, daß die betr. Wörter von Anfang an nur Sinnliches bezeichnen. Da der Mensch seine Begriffe eben aus der sinnlichen Erfahrung schöpft, so ist es nicht zu verwundern, wenn auch die Wörter zur Bezeichnung des Geistigen an Sinnliches anknüpfen und wenn manche Sinnliches und Geistiges zugleich ausdrücken. Man kann doch wohl das, was aus Genußgründen zu billigen ist, ebensosehr mit Recht „gut" nennen, wie das, was aus sittlichen Gründen unseren Beifall findet. Daß der Begriff „sittlich-gut" ursprünglich nur eine Um- und Weiterbildung von „sinnlich-gut"

1) A. a. O. II. S. 97 vgl. mit I. Erster Abschnitt.
2) Wundt a. a. O I. S. 25 f.

war, folgt aus den von Wundt festgestellten Tatsachen nicht. Übrigens schränkt er selbst sowohl die angebliche Beweiskraft dieser Tatsachen wie auch die Behauptung der Existenz eines vorsittlichen Zustandes sehr ein, wenn er (I, 273) meint, das vorsittliche Stadium sei selbst bei den primitivsten Naturvölkern nicht mehr ganz unberührt von Motiven, die schon in die folgende Stufe[1]) hinüberreichen; wenn er ferner die Annahme, es sei im ersten Stadium *schwerlich* von religiösen Ehrfurchtsgefühlen eine Spur zu finden, eben durch die Bemerkung schwerlich als nicht ausgemacht hinstellt (I, 273) und wenn er endlich da, wo er die Erklärung der Gewissensentstehung durch die *Utilitätsmoral*[2]) als falsch bezeichnet und sich gegenüber ihren reinen Rekonstruktionsversuchen ohne geschichtliche Grundlage auf die oben genannten geschichtlichen Zeugnisse beruft, folgende Bemerkung anfügt:[3]) „Gewiß *lückenlos* ist die Reihe dieser Zeugnisse nicht und bei ihrer Verknüpfung kann man einer *psychologischen Interpretation*, die von Bekanntem auf das Unbekannte schließt, nicht ganz entbehren. Aber so schlimm ist es denn doch mit dieser Geschichte der sittlichen Entwicklung nicht bestellt, daß sie *ganz und gar* als eine Sache *willkürlicher Rekonstruktion* gelten dürfte. Vielmehr, in der *Hauptsache* wird man diese Geschichte als eine in den angeführten Erscheinungen unzweideutig gegebene ansehen *dürfen*."

Einen *indirekten* Beweis für die Existenz eines vorsittlichen Zustandes findet man in der Variabilität der sittlichen Begriffe je nach Zeit und Ort. Alle weisen darauf hin, daß es keine sittlichen Anschauungen gebe, die bei allen Völkern und zu allen Zeiten gegolten hätten. „Wechseln nicht gut und bös, Tugend und Laster so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, daß diese Begriffe nur innerhalb beschränkter Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich von einander abweichen, ja möglicherweise in Gegensätze sich umwandeln? Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den homerischen Gedichten lauschte,

1) Die „primitivsittliche".

2) Wir kommen auf sie unten zu sprechen.

3) A. a. O. II. S. 97. Die Sperrungen in dem Zitate sind von mir angebracht.

Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, dem Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese im Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuenswerte Verbrechen gelten!" [1]) Auch Jodl betont das „Fließende", „Subjektive", „Unbestimmte", „welches, wie alle Erfahrung lehrt, von der Erscheinung des Ethischen untrennbar ist".[2]) Allein selbst er wie auch Wundt nimmt eine gewisse Allgemeingültigkeit des Sittlichen an[3]). So z. B. prägt sich nach Wundt das Sittliche in Gegensätzen aus, „an die überall die Urteile der Billigung und Mißbilligung geknüpft sind" (I. 271). Das ist allerdings nur eine Allgemeinheit einer formalen Eigentümlichkeit des Gewissens, nämlich die Bildung der Werturteile gut und bös überhaupt und die Erkenntnis der an sie geknüpften Verpflichtung. Man fordert aber, falls die Gewissensanlage eine ursprüngliche sein soll, auch *inhaltliche* Allgemeinheit, also allgemeine Übereinstimmung in sittlichen Urteilen über gewisse Handlungen, so daß überall und allzeit das nämliche als sittlich bezw. unsittlich galt. Nun fragt es sich doch zuerst, *was* die Verteidiger der ursprünglichen Gewissensanlage außer dem genannten Formalen als allgemein behaupten. Die Antwort lautet: Gewisse oberste Prinzipien oder Regeln d. h. Regeln, die eine Erkenntnis des naheliegenden und leicht erkennbaren Guten bezw. Bösen voraussetzen. Solches wäre z. B. das Unrecht gegen den Nebenmenschen in Bezug auf Leben, Gesundheit und Besitz mit der Regel: Schädige Deinen Nebenmenschen nicht. — Was Du nicht willst, daß man Dir tu', das füge auch keinem anderen zu. Nun behauptet man allerdings, gerade auch diese Regel sei nicht allgemein, weil bei vielen Naturvölkern z. B. Mord nicht als Verbrechen gelte[4]). Allein das ist nicht richtig. Mord gilt überall als unsittlich. Es ist aber nicht zu vergessen, daß Erziehung, Gewohnheit, Leidenschaft und andere Faktoren, die bei der geistigen Entwickelung überhaupt nicht ausgeschlossen werden können, selbst auf so Naheliegendes modifizierend einwirken können. Eine solche Modifikation liegt vor, wenn bei manchen Völkern eben

1) Wundt, a. a. O. I. 271. — 2) A. a. O. S. 251.
3) *Jodl*, a. a. O. S. 252; *Wundt* I, 271. 272.
4) Darauf stützt sich besonders Rée, a. a. O. S. 14 ff.

der Fremde als Feind gilt und Mord an ihm nichts Böses ist. Eine solche Modifikation liegt auch vor, wenn man zu leicht einen Grund findet, der z. B. Tötung des Nächsten erlaubt. Es kommt dabei, allerdings durch Leidenschaft und Verblendung entstellt, das sittlich berechtigte Motiv der Selbstverteidigung zur Geltung. Dieses letztere kann man selbst noch da erblicken, wo an einem Manne gerühmt wird, daß er seine eigenen Weiber, die ihn beleidigten, tötete nnd verzehrte. Derartige Züge aus dem Leben wilder Völker werden nämlich erzählt. Modifikationen in bezug auf entfernter Liegendes sind noch eher denkbar selbst da, wo Leidenschaft und Verblendung nicht mitwirken, so daß das Fließende und Wechselnde im Inhalte der Gewissensurteile keine Instanz gegen die Annahme einer ursprünglichen Gewissensanlage im theistischen Sinne bildet. Die Faktoren der Geistesbildung und Geistesentwicklung sind eben auch in bezug auf das Gewissen und das Sittliche wirksam. Der behauptete Mangel der Allgemeingültigkeit scheint sich gegen die Theorie von fertigen angeborenen sittlichen Begriffen zu richten, die mit Naturnotwendigkeit überall und in der gleichen Weise sich äußern. Sie aber wird von uns nicht vertreten.

Rée (a. a. O. S. 14 ff.) namentlich hat sich darauf berufen, daß es ganze Völker ohne Gewissen gebe. Demgegenüber meint Elsenhans (a. a. O. S. 275): „Die vorhandenen Zeugnisse bieten jedoch keinerlei sichere Grundlagen dafür, daß es Völker gibt, bei welchen diejenigen psychologischen Vorgänge, die wir mit Gewissen bezeichnen, sich überhaupt nicht finden" . . . „Die Naturvölker aber, die sich jetzt noch beobachten lassen, zeigen überall schon diejenigen Anfänge geselligen Lebens, die zur Bildung sittlicher Urteile führen. An Stelle des letzten Relativsatzes sagen wir mit besserem Rechte: „die sittliche Urteile voraussetzen und verraten".

Die Versuche, alle bösen Eigenschaften der Wilden auf ein Individuum zu übertragen und dieses als Typus des Urmenschen darzustellen, überhaupt von den Zuständen solcher Völker auf die Zustände der sog. ersten vorsittlichen Menschen zu schließen, seien nur erwähnt. Man scheint bei derartigen Argumentationen als selbstverständlich vorauszusetzen, was nicht selbstverständlich ist, daß nämlich der Zustand der Wildheit Ursprünglichkeit sei und

nicht vielmehr Verkommenheit. Hier gilt, was Schneider sagt: „Das naturmenschliche Gewissen redet infolge überlieferter Irrtümer und Unsitten manchmal in äußerst befremdlichen Lauten, infolge ererbter, tief eingewurzelter Leidenschaften und Laster nicht selten in tiefen und gebrochenen Tönen. Es gleicht einem Musikinstrumente, das stellenweise verstimmt und tonlos ist, jedoch auch Tasten oder Saiten von durchaus richtiger Klangfarbe hat; daß im rein natürlichen Wechselprozesse das Unkraut die guten Keime zu überwuchern pflegt, lehren uns tagtäglich mit erschreckender Deutlichkeit die verwahrlosten Glieder der gesitteten Gesellschaft. Der Naturmensch ist sich selbst überlassen und es ist daher begreiflich, daß er verwildert. Das Bedürfnis, die sittliche Beschaffenheit seines Tuns und Lassens zu prüfen, empfindet er umso schwächer und seltener, je mehr Spielraum seinen Naturtrieben durch Überlieferung, Sitte und Gewohnheit gewährt wird. Kampflos erliegt die bessere Natur des Einzelnen der Macht des höheren Beispieles und fällt dem allmählig zur zweiten Natur sich anwachsenden Laster als Beute anheim; denn sie hat keinen Halt.“ [1]) Übrigens fanden manche so viele guten Züge bei den Naturvölkern, daß sie dem zivilisierten Menschen den wilden als Beispiel hinstellen wollten.

2. Die Herleitung des Gewissens aus vorsittlichen Anlagen.

Die Versuche, das Gewissen aus rein naturhaften Gefühlen und Trieben abzuleiten, leiden durchgängig an einer gewissen Einseitigkeit, indem sie nur das Gebiet des Altruismus und hie und da vielleicht noch das der religiösen Sittlichkeit berücksichtigen. Von der Sittlichkeit, die eigenes Verhalten gegen sich selbst betrifft, redet man nicht. Nun ist es ja richtig, daß das sittliche Denken in der menschlichen Gesellschaft sich entwickelt, allein unrichtig ist es zu meinen, es habe der Mensch keine sittlichen Pflichten gegen sich selbst abgesehen von der Gesellschaft. Es ist offenbar auch etwas Sittliches und eine Forderung des Gewissens, das rechte Verhältnis von Geistigem zu Sinnlichem walten zu lassen bezw. herzustellen. Da die genannten Versuche von der Erklärung der Gewissensforderung in dieser Hinsicht Abstand nehmen, so sind sie von vornherein und auf alle Fälle unzureichend. Allein auch in anderer Beziehung befriedigen sie nicht.

1) Göttliche Weltordnung usw., 2. Aufl. a. a. O.

Die Aufgabe, welche die sog. voraussetzungslosen oder unabhängigen Erklärungen zu lösen haben, ist der Nachweis, wie aus selbstischen oder wenigstens ganz selbstisch gefärbten Naturtrieben und Gefühlen das Urteil über ein in sich Gutes, der Affekt dafür, sowie endlich sein Übergewicht gegenüber den so starken Selbstgefühlen nach Anspruch und Wirksamkeit entstehen konnten. Das Problem ist also keineswegs leicht.

Manche legen bei ihren Erklärungen mehr Wert auf äußere Einrichtungen, Gesetze, Belohnungen und Strafen, zu denen man schritt in der Einsicht, daß das für die Gesellschaft Nützliche nur auf diese Weise erreicht und das Schädliche nur so vermieden werde. Unter dem Eindruck dieser Maßnahmen entstand zunächst Hoffnung und Furcht. Die betr. Handlungen wurden vorgenommen oder unterlassen als nützlich bezw. schädlich, als geboten bezw. verboten. Was geboten war, erschien als löblich, das Gegenteil als tadelnswert. Schließlich trat das Gebot und Verbot mehr in den Hintergrund und man gewöhnte sich daran, die betreffenden Taten als in sich gut und bös zu betrachten und ihre Forderung bezw. Mißbilligung aus diesem Charakter abzuleiten. So entstand das Gewissen als etwas, was das Gute fordert und das Böse verbietet, und diese Eigentümlichkeit trat infolge Vererbung der angewöhnten Handlungsweisen umsomehr in den Vordergrund, je weiter man sich von dem Anfangszustand entfernte.

Wundt [1]) nennt diese Hypothese die utilitaristische und weist sie gänzlich ab. Sie ist schon von Locke aufgestellt und neuestens namentlich von Rée [2]) eingehend dargelegt. Nach Wundt findet dieser Rekonstruktionsversuch die treibenden Motive der ganzen Entwicklung in den allmählig gesammelten Erfahrungen über die Nützlichkeit und Schädlichkeit der Handlungen. „Die auf solche Erfahrungen gegründeten Urteile sollen sich dann zu Geboten und zu instinktiven Gewohnheiten verdichtet haben, welche letzteren nun in jedem invididuellen Bewußtsein in den Erscheinungen des Gewissens sich äußern." Rée betont noch des Besonderen, daß die Strafen, welche durch das Gesetz festgelegt wurden, nicht etwa ursprünglich auf sittlich-rechtlichen Grundsätzen beruhen,

1) II, 96. — 2) Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885. Vorher: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, 1877.

sondern daß diese Art der Beurteilung Resultat der angegebenen Entwickelung ist. Die Strafe sei ursprünglich nur Rache als Zufügung von Leid für Leid; anfänglich sei sie von der Familie, später von der größeren Gesellschaft vollzogen worden.[1])

Mit dem letzteren ist keineswegs bewiesen, daß nur Rachsucht und nicht auch Gerechtigkeitssinn, allerdings von jener verzerrt und entstellt, wirksam war. Strafe setzt in jedem Falle den Gerechtigkeitssinn voraus. Wundt weist darauf hin, daß die utilitaristische Erklärung des Gewissens nicht ausreicht, weil sie nicht mehr sei als ein bloßer Rekonstruktionsversuch und gegen alles verstoße, was wir über die Entwickelung von Motiven im menschlichen Bewußtsein wüßten. Die Erkenntnis des Nutzens oder Schadens einer Handlung müsse zuerst der Handlung nachfolgen, um nachher als ihre Ursache vorangehen zu können.[2]) Wir möchten auf dieses Argument nicht einmal großen Wert legen. Allein das steht doch fest, daß Nutzen und Schaden einer Handlung nicht erst aus Gewohnheiten und Geboten bezw. Verboten erkannt wird, sondern daß die Anerkennung von Gewohnheit bezw. Gesetzen abhängt von der eigenen Einsicht in ihre Berechtigung. Diese letztere ist aber erst dann unbestritten, wenn man selbst einen Einblick in den Nutzen und den Schaden hat. Wie aber aus dieser Erkenntnis von Nutzen und Schaden etwas entstehen konnte, was von diesen zwei Faktoren absieht, ist noch nicht deutlich gemacht. Das Übergewicht dieses Urteiles über selbstsüchtige Begierden wird noch weniger erklärt. Mehr als Klugheitsregeln konnten in dieser Weise sich nicht bilden. Schon das Gewissen eines Kindes unterscheidet zwischen Geboten und Verboten, welche die sittliche Verantwortlichkeit belasten und solchen, welche nur zu einer Befolgung mit Rücksicht etwa auf die Strafe antreiben. Wenn dem Kinde (z. B. vom Lehrer) gesagt wird, es dürfe einem Konzert nicht zuhören, einem Theaterspiel nicht zuschauen, so fühlt es im Falle des Zuwiderhandelns sein Gewissen nicht bedrückt, außer es müßte die sittliche Pflicht des Gehorsams gegen den Lehrer erkennen und auch für die genannten Fälle anerkennen. Wird ihm aber gesagt, es dürfe anderen nichts wegnehmen, so empfindet es das auch als eine Forderung seines eigenen Gewissens. Woher diese Unterscheidung? Wer in unserer Zeit zu der Einsicht käme, daß Gebote

1) Rée, Entstehung des Gewissens, S. 34 ff. — 2) II, 97.

und Verbote, die selbst wieder nur auf Nutzen und Schaden fundieren, erste Ursache der Äußerungen seines Gewissens seien, könnte die Berechtigung der Gewissensforderungen nicht einfachhin annehmen; er müßte sie auflösen in bloße Klugheitsrücksichten. Man würde aber den, der diese Reduktion vornimmt, nicht mehr für gewissenhaft halten. Sowohl der sittliche Charakter einer Forderung des Gewissens wie auch ihr absoluter Anspruch auf Beachtung und Ausführung wären innerlich nicht begründet.

Hartley[1]) schon war der Ansicht, daß die guten und bösen Folgen von Handlungen einziger Grund der Wertunterschiede seien und daß auch das Sittliche nur durch einen Überschuß an Lustgefühlen zur Anerkennung und Ausführung gelangen könne. Anfangs wirken nur die Gefühle eigenen Genusses im Menschen, indem sie uns gewisse Handlungen, Eigenschaften und Personen wertvoll machen. Sie wachsen dann mit den Objekten, auf die sie sich erstrecken, so eng zusammen, daß die Bezugnahme auf das Ich nicht mehr notwendig wird. Die Urteile erscheinen dann wie ursprüngliche und natürliche Dispositionen. Jodl betont dem gegenüber, daß diese Art von Assoziation nicht ausreicht, um dem spezifischen Charakter des Sittlichen gerecht zu werden. Das Sittliche sieht ja gerade von Lust und Nutzen ab.

Was bei Hartley die Assoziation nicht zu leisten vermag, will Hume[2]) verständlich machen durch die Sympathie. Wir brauchen auf ihn jedoch keine Rücksicht zu nehmen, weil die Anwendung der Sympathie zur Erklärung des sittlichen Urteils am tiefsten und ausführlichsten anerkanntermaßen bei Smith[3]) sich findet. Sehen wir also zu, ob er die Entstehung des Gewissens genügend erklärt.

Nach Hume fühlen wir Sympathie mit gewissen Handlungen, auch wenn sie uns selbst nichts angehen, indem wir uns an die Stelle dessen versetzen, dem dadurch ein Vorteil zugefügt wird. So wird Selbstisches in nicht Selbstisches umgewandelt. Smith wies demgegenüber darauf hin, daß relativ so schwache Gemütsbewegungen nicht die Ursache der so starken sittlichen Billigung bezw. Mißbilligung sein könnten. Diese äußerten sich zudem auch da, wo kein Ge-

1) Jodl, a. a. O. S. 197. 198. 199.

2) Jodl, a. a. O. S. 234 ff. — 3) Jodl, S. 253 ff., Wundt, I S. 422 ff.

danke an die Folgen einer Eigenschaft oder Handlung sich einstelle. Er ergänzt deswegen den Begriff der Sympathie. Zunächst bestimmt er ihn nach seiner objektiven Seite psychologisch genauer. Wir versetzen uns in die Seele desjenigen, der von der Handlung betroffen wird und reagieren daher in Form der Dankbarkeit oder der Rache, die aus dem Vergeltungstrieb entstehen, genau so auf das, was andere berührt, wie auf das, was uns angeht. Dieser Vorgang ist die emotionale Wurzel der Gerechtigkeit. So ist nach Smith der Wertunterschied des Sittlichen von den Gebieten des Nützlichen, Passenden, Vernunftgemäßen erklärt. Die Sympathie hat aber neben der objektiven Seite auch eine subjektive. Wir versetzen uns auch in die Seele des Handelnden und fühlen die Befriedigung mit, die er über sein Tun empfindet. Das können wir aber nur dann, wenn wir auch mit seinen Motiven sympathisieren. Damit ist der Schwerpunkt des sittlichen Urteils in die Gesinnung verlegt. Dasselbe Vermögen der Sympathie, durch welches wir uns die Empfindungen und Motive anderer aneignen und unser sittliches Urteil über sie begründen, reflektiert auch die Urteile anderer über uns und wird so zur Regel für unser eigenes praktisches Verhalten. Wir sehen uns aber mit den Augen anderer an nicht bloß, wenn wir Handlungen setzen, die von anderen wahrgenommen werden, sondern die bloße Möglichkeit, daß Wahrnehmer da sein könnten, das bloße Denken an die Fähigkeit unserer Handlungen, von anderen, eben wenn sie dieselben kännten, beurteilt zu werden, stellt das sympathetische Mitempfinden des fremden Denkens über uns her. Dieses mögliche Urteil anderer über uns erscheint uns dann nach Smith so sehr als ganz eigenes, daß er daraus das Gewissen ableiten zu können glaubt. Dieses Urteil möglicher Zuschauer wird nach ihm zum Urteil des inneren Menschen, zur Liebe zum Ehrenvollen und Edlen, zum Streben nach Größe und Würde unseres Charakters. Das ursprüngliche selbstische Verlangen, eben anderen zu gefallen, verschwindet aus dem Bewußtsein und verwandelt sich so in die selbstlose Schätzung des Guten. Diese wird stark und kehrt sich gegen die eigene Quelle; so stark wird sie, daß sie uns selbst da aufrecht zu erhalten vermag, wo alle um uns her uns verkennen.

So geistvoll dieser Erklärungsversuch auch sein mag, so wenig kann er seine Schwächen verbergen. Jodl[1]) sowohl wie

1) A. a. O. S. 249.

Wundt[1]) weisen darauf hin, daß Smith einen Grund für die Sympathie mit den Motiven des anderen nicht angibt. Das Übergewicht, welches die durch das reflektierte Urteil anderer über uns entstehenden Gefühle gegenüber den rein egoistischen ursprünglichen Trieben erhalten, ist ebensowenig verständlich gemacht. Die Tatsache, daß dieses Übergewicht als Imperativ auftritt, in der Form eines „Du sollst" sich zeigt, bedürfte ebenfalls einer eingehenden Begründung, die nicht gegeben ist. Eine Sympathie mit der Empfindung des von einer Handlung Betroffenen muß, wenn wir selbst handeln, eine Neigung und ein Wünschen erzeugen, nicht ein Sollen. Wenn nun auch eine mehrmalige und verschiedene Wirkung einer sympathetischen Mitempfindung (mit dem Handelnden, mit den Motiven des Handelnden, mit dem Urteil anderer über uns) in das Trieb- und Gefühlsleben angefügt wird, die Umwandlung impulsiver Triebe und Neigungen in eine Forderung des Gewissens kann daraus nicht erklärt werden. Selbst Jodl,[2]) welcher die von Smith vertretene Theorie auf das günstigste beurteilt, meint, daß auch bei ihm zu der unbedingt verpflichtenden Hoheit des Sittlichen noch ein guter Schritt sei.

Wundt glaubt diesen Schritt getan zu haben. Er sucht zuerst die Frage zu lösen, wie Motive, deren jedes an sich eine egoistische Färbung besitzt, eine Resultante erzeugen, die davon frei ist.[3]) Sodann bemüht er sich zu erklären, warum gewisse Gefühle und Vorstellungen mit Affekten der Billigung oder Mißbilligung verbunden sind, wodurch sie den Charakter der Bevorzugung vor anderen gewinnen und eben dadurch diesen gegenüber in imperative Motive übergehen.[4]) Ursprünglich trägt der Mensch in allem nur den Trieb der Förderung des eigenen Selbst aus sich heraus. Der Trieb, an fremdem Wohl und Wehe tätig teilzunehmen ging aus Neigung zu den Genossen hervor. Er hatte aber anfangs das egoistische Begehren zur Wurzel, sich die Genossen zu verpflichten. Allmählig machte er sich von der Rücksicht auf das eigene Wohl unabhängig. So kam zu den im wesentlichen gleichartigen Motiven des Selbst- und Mitgefühls ein drittes fremdartiges hinzu. „Hatte das

1) A. a. O. S. 424 f. — 2) A. a. O. S. 256. — 3) I, 209. 210.
4) II, 98.

Streben, sich den Mitmenschen zu verpflichten, dies Ergebnis einmal herbeigeführt, so konnte jetzt das mit dem Akte der Selbstüberwindung verbundene Lustgefühl zu einem selbständigen Motive werden, das fortan ohne die Mithilfe egoistischer Beweggründe dem ursprünglich schwächeren Trieb den Sieg ermöglichte." Durch den äußeren Zwang, der in Form von Strafen und der damit verbundenen sozialen Nachteile[1]) wirkt, durch den inneren Zwang, der in jenen Einflüssen besteht, welche fremdes Vorbild sowie Übung und Gewöhnung des Willens[1]) äußern, durch das Motiv der dauernden Befriedigung,[2]) durch die Vorstellung des persönlichen Lebensideales,[2]) durch alles dies namentlich in religiöser Form wird gewissen Trieben die Vorstellung beigefügt, sie seien allen anderen vorzuziehen. So sind diese Triebe impulsiv und imperativ zugleich d. h. sie haben den Charakter von Gewissensforderungen.

Gründlich ist Wundt ohne jeden Zweifel. Allein mehr als ein Rekonstruktionsversuch ist auch seine Erklärung nicht, einmal weil nicht nachgewiesen ist, daß nicht *von Anfang an* etwa im Verhalten gegen die Mitmenschen auch *sittliche* und nicht bloß selbstische Beweggründe mitwirkten, sodann, weil durch die Imperative des Zwanges an sich, wenn nicht auch eine Erkenntnis eines sittlichen Wertes der betreffenden Taten zum handeln antreibt, höchstens ein *kluges* Verhalten, durch den ersten Imperativ der Freiheit (dauernde Befriedigung) unter gleicher Voraussetzung nur ein vernünftig-berechnendes Handeln erzielt wird. Der andere Imperativ der Freiheit (Vorstellung des persönlichen Lebensideal) erzeugt nur dann wahre Sittlichkeit, wenn dieses Ideal ein sittliches ist. Ist es aber ein sittliches, dann wird der Wertmaßstab, den es abgeben soll, an es selbst ja schon angelegt, kann also nicht aus ihm begründet werden. Das persönliche Lebensideals ist erst dann ein seinsollendes, wenn eine sittliche Verpflichtung zu ihm gegeben ist. Das „Sollen", der Imperativ, kann demnach nicht aus ihm hergeleitet werden. Sodann ist nach der Theorie Wundts eine psychologische Wirksamkeit der Imperative nicht möglich. Es können nach ihm nur *impulsive* Triebe und Gefühle als Anfänge und Teile der Willenstätigkeit einen Willensakt herbei-

1) Von Wundt „Imperative des Zwanges" genannt.
2) Von Wundt „Imperative der Freiheit" genannt.

führen. Vorstellungen, wie das die Imperative sind, vermögen das nicht. Also bleibt diesen nur die Rolle einer Begleiterscheinung. Aus einer bloß passiven Begleiterscheinung und unwirksamen Vorstellung aber kann der Wert und die Überlegenheit der Gewissensforderung keineswegs verständlich werden. Soll das Gewissen sich durchsetzen, so müssen die Imperative wirksam sein, und sollen die Akte, die in seinem Sinne erfolgen, sittlichen Wert haben, so müssen sie eben aus der Vorstellung des sittlichen Wertes d. h. aus den Imperativen hervorgehen. Auch Wundt kommt über das nicht hinaus, was Jodl der schottischen Schule zum Vorwurf macht, über eine ganz und gar passive Stellung der Vernunft. Endlich gibt Wundt einen Grund für das absolute Gebundensein an die Gewissensforderung nicht an. Nicht die Sache, nicht der Zwang, nicht die Vorstellung der dauernden Befriedigung oder des persönlichen Lebensideales, sondern nur die Anerkennung eines absolut bindenden obersten Willens rechtfertigt die Absolutheit der empfundenen Verpflichtung. Auch durch diese Erwägung werden wir hingedrängt zu der Annahme, das Gewissen als Anlage sei etwas Ursprüngliches und Gottgegebenes, und wir dürfen dabei bleiben, bis etwas besseres an ihre Stelle gesetzt wird.

Soweit die Evolutionisten das biogenetische Grundgesetz anerkennen, ist ihnen die Entstehung des Gewissens beim einzelnen Menschen eine abgekürzte Wiederholung seiner Entstehung im Menschengeschlechte. Andere nehmen eine Vererbung der erworbenen Gewissensanlage an, so daß auch nach ihnen für den Menschen der Jetztzeit das Gewissen tatsächlich etwas ursprüngliches ist. Nachdem wir den Nachweis erbracht haben, daß das Gewissen überhaupt beim Menschen etwas Ursprüngliches ist, bedarf es zum Beweise der Ursprünglichkeit beim einzelnen Menschen unserer Zeit und Kultur keiner weiteren Anstrengung. Wie jeder normale Mensch die Fähigkeit zum richtigen Erkennen überhaupt mitbringt und wie diese Fähigkeit durch die Umgebung, Belehrung, Erziehung, Übung usw. zur Tätigkeit angeregt und in der Betätigung vervollkomnet wird, so und nicht anders verhält es sich auch mit dem Gewissen. Und wie bei jener Verschärfung, Vertiefung, Verfeinerung, aber auch Verkümmerung, Verdunkelung, Verengung ꝛc. möglich ist, so auch bei diesem. Alle Faktoren, welche auf jenes einwirken, wirken auch auf dieses ein, Gewohnheit und Vorurteil hier wohl noch mehr als dort,

weil das Gewissen in näherer Beziehung zur Praxis steht. Finden sich demnach Unterschiede in den Erkenntnistätigkeiten der einzelnen überhaupt, namentlich da, wo es sich um Fragen der Weltanschauung handelt, warum soll es keine Unterschiede in den Gewissensäußerungen geben? Es wird bloß auszumachen sein, wo in beiden Fällen die Wahrheit liegt. Aber mitten in diesen Verschiedenheiten läßt sich doch die einheitliche transscendente Ursache der Gewissensanlage erkennen: Nichts ist stetiger als die Forderung des Gewissens, mag sie nun im einzelnen sich beziehen, worauf sie will. In jedem Menschen arbeitet das Gewissen hin auf den Sieg dessen, was er als gut und pflichtgemäß erkennt, vor der Handlung durch seine Forderung, nach der Handlung durch seine Vorwürfe, wenn die Tat schlecht war, durch seine Billigung, wenn sie gut war. Das Gewissen tut dies allem anderen zum Trotz. was den Menschen bestimmt, es bleibt das nämliche, mag dessen Stimmung, mögen dessen Gefühle, seine Wünsche, seine Neigungen auch noch so sehr wechseln. Diese eine beharrliche Richtung auf das Pflichtgemäße mitten unter den verschiedenartigsten Faktoren, welche den Willen bestürmen und zu bezwingen suchen, weist uns hin auf den einheitlichen beharrlichen Gotteswillen, der jenen Zug zum Guten als unverlierbares Erbe uns mitgegeben hat. Ferner: Wir fühlen uns im Gewissensausspruch an etwas gebunden, was über uns steht, was unseren persönlichen Willen apodiktisch mit Beschlag belegt. Wer anders kann das tun, als der absolute Wille der Gottheit? Er allein besitzt Überlegenheit über unseren Willen. Nicht der Wert der Sache kann uns binden, denn wie könnte er die bestimmte und unabweisbare Forderung an uns stellen, auf seinen Besitz nicht zu verzichten? Nicht der Wille anderer Menschen kann uns binden, auch nicht der Gesamtwille, wenn er mehr bedeuten könnte als ein Abstraktum. Denn das fühlen und wissen wir bestimmt, daß sie eine solche Macht nicht haben, außer sie sei ihnen von jenem obersten Willen übertragen. Endlich: Wenn man auch nicht sagen kann, daß die Sittlichkeit selbst intensiv und extensiv fortschreitet, so ist doch nicht zu leugnen, daß die Fähigkeit der richtigen sittlichen Beurteilung fortschreitet und zwar nach Schärfe wie nach Ausdehnung. Auch Elsenhans weist auf diese Tatsache hin (A. a. O. S. 286). In dieser Hinsicht findet offenbar ein Streben nach Vervollkommnung statt. Immer mehr nähern sich die sittlichen Urteile aller Menschen und Völker einer ge-

wissen Übereinstimmung und Vollkommenheit. Auch Wundt (I, 219) redet von einem Ziel der sittlichen Entwicklung und von einer Gesetzmäßigkeit in ihr. Doch will er die Zwecke der Entwickelung nicht als deren Ursache gelten lassen, weil „irgendwelche Zwecke erst überhaupt dann mit Absicht verfolgt werden können, wenn sie mindestens teilweise schon erreicht sind“ (a. a. O.). Da also von Menschen die Zwecke nicht erkannt und gewollt werden, da man aber von Zwecken nur dann reden kann, wenn etwas vorauserkannt und vorausgewollt wird und wenn die einzelnen Faktoren der Entwickelung in gesetzesmäßiger Weise auf die Erreichung des Zieles hingeordnet werden, so bleibt als vorauserkennende Intelligenz und hinordnender Wille nur der transscendente Gott übrig. Also ist auch hier wieder das letzte Wort: Gott.

## VIII.

# Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie.

Von Joseph Hontheim, S. J.

(Fortsetzung statt Schluß)

### B. Die Danielsche Wochenprophetie.

I. Textkritik. **9,24 cd.** וְלַחְתֹּם ist wegen der Responsion mit V. 24 g beizubehalten gegen Kere. — לְכַלֹּא ist Mischform aus Ketib לְכָלֹא und Kere לְכַלְאָה. Auch hier ist Kere zu verwerfen und das Ketib לְכָלֹא beizubehalten. כלא „einschließen“ (vgl. כֶּלֶא Gefängnis, מִכְלָה = מִכְלָאָה Hürde) paßt vorzüglich zu חתם „unter Siegel legen“. Die Sünde wird verschlossen und versiegelt, um sie für immer beiseite zu schaffen; vgl. Job 14, 17. — Endlich ist חַטָּאוֹת beizubehalten gegen das Kere. Der Prophet wechselt absichtlich im Ausdruck: הפשע (sing. mit art.), חטאות (plur.), עון (sing. ohne art.) — Es stellt also in allen drei Fällen das Kere eine Verschlechterung des überlieferten Textes dar. — **9,26 d.** Punktiere עִם „mit“ (Theodotion, Peschitta, Vulgata). Vulgata hat allerdings „populus cum“; populus ist eine zur Erleichterung des Verständnisses beigefügte zweite Übersetzung von עם = עִם. — **9,27 e.** Man könnte versucht sein, in משמם das erste מ als

Dittographie zu streichen, da auch vorher (V. 26 f) und nachher (V. 27 f) שומם ohne ם gelesen wird. Nötig ist es nicht. — Und so bleiben wir bei der Überlieferung, bei dem Ketib stehen, ohne die geringste Änderung. Daniel 9,22—27 ist ein uns durch die Juden mit vorzüglicher Treue bewahrter Text.

## II. Übersetzung.

### 1. Vorstrophe.

22. Daniel, ich bin jetzt geschickt, (3
vollständig [die Zukunft] dir zu erschließen. (2
23. Gleich als du zu beten begannest, (2
erging [für dich] die Offenbarung. (2

So komme ich nun, dir Aufschluß zu bringen, (3
denn ein Liebling [des Himmels] bist du. (2
Achte also auf die Offenbarung, (2
gib acht auf das Gesicht! (2

### 1. Gegenstrophe.

24. Siebzig Wochen sind bestimmt (3
für dein Volk und für deine heilige Stadt, (3
Dann wird ihre Missetat entfernt, (2
ihre Sünden werden gebannt: (2

Es wird gesühnt die Schuld [der Menschheit], (2
es kommt der Bringer der ewigen Gnade, (3
Die Weissagungen der Propheten werden erfüllt, (3
der Allheiligmacher wird gesalbt [zu seinem Berufe]. (3

### Zwischenstrophe.

25. Verstehe also wohl, und merke dir genau [die Berechnung]! (2
Von der Zeit, da ergeht der Befehl, (2
daß man Jerusalem herstelle und baue, (3
Bis auf den Gesalbten, den König: (2

Sieben Wochen sind es (2
und zweiundsechzig Wochen, (3 [und Wall —, (4
Daß hergestellt und gebaut sein wird [die Stadt], — Straßen
eine Zeit [der Erwartung und] der Drangsal. (2

2. Vorstrophe.

26. Dann, nach den zweiundsechzig Wochen, (4
wird der Gesalbte sterben, nicht für sich. (3
Und Stadt und Tempel verlieren ihre Geltung (3
mit dem Könige, mit Ihm, der da kommen soll. (2
Und ihr Untergang [jagt her] gleich bösem Wetter, (2
und bis zum Untergang ist Krieg, Unheil und Verwüstung. (4

2. Gegenstrophe.

27. Also, es wird geschlossen ein ewiger Bund mit der Menschheit (3
in der letzten Woche. (2
Und es werden in der Mitte dieser Woche (2
abgeschafft die Schlachtopfer und Speisopfer. (3
Und auf den Greuel, der heranfliegt, Verwüstung [folgt], (3
und bis zur Vernichtung auf die Verwüstung Unheil
niederströmt. (4

III. Erläuterungen. **9,22 b.** בינה verstärkt das Verbum השכיל wie ein inf. absol., der zu einem Verbum des gleichen Stammes tritt: „volle Einsicht oder vollen Aufschluß verschaffen". Die gleiche Konstruktion liegt in V. 3 vor, wo בקש durch תפלה והתחנונים verstärkt wird: „inständig und flehentlich beten", nicht, wie man gewöhnlich (z. B. bei Kautzsch) übersetzt: „das (rechte) Gebet und Flehen suchen oder finden". — Der Aufschluß, der einem Propheten wie Daniel zu teil wird, bezieht sich natürlich auf die Zukunft; und da es ein voller Aufschluß ist, so geht er selbstverständlich auf das Hauptereignis der Zukunft, auf den Messias. Neuerdings hat man gemeint, der Engel stelle hier dem Daniel einen neuen Kommentar zum Propheten Jeremias in Aussicht. Im Vorhergehenden (V. 2) habe Daniel sich beschwert, daß er den Jeremias nicht verstehen könne, und in V. 4–10 habe er um eine Erklärung dieses Buches gebetet. Dementsprechend sage der Engel, er wolle ihm jetzt volle Aufklärung, d. h. den gewünschten Kommentar, vorlegen. An alledem ist kein wahres Wort, wie ein Blick in den Text zeigt. Daniel wählte eines Tages zum Gegenstande seiner Betrachtung Jer. 25, 11—12, wo gesagt ist, daß Jerusalem siebzig Jahre in Trümmer sinken, dann aber wieder hergestellt werden solle. Im Anschluß daran begann er zu fasten und zu beten, Gott möge jetzt, da die 70 Jahre ihrem Ende zueilen, sein Wort wahr machen und nicht etwa wegen der Sünden

des Volkes die festgesetzte Strafzeit verlängern. Von einer Klage über die Dunkelheiten bei Jeremias und von einem Flehen um Aufhellen derselben findet sich nirgends die leiseste Spur. In der Tat sind die betreffenden Stellen des Jeremias gar nicht dunkel, und Daniel hat sie sehr gut verstanden, wie V. 2 zeigt. Auch bietet der Engel V. 22—27 keinen Kommentar zum Buche des Propheten, sondern spricht von ganz andern Dingen und Zeiten. — Daniel hat, wie gesagt, um Rückkehr aus dem Exil gebetet. Natürlich wünscht er zugleich, daß die Erlösung möglichst bald eine vollständige werden möge, d. h. daß recht bald nach der Rückkehr der Messias kommen möge, der dem Volke so oft in Verbindung mit der Befreiung aus der Gefangenschaft verheißen war. Wenn also der Engel dem Daniel Aufklärung über den Gegenstand seines Gebetes und seiner Sehnsucht verspricht, so müssen wir eine Weissagung über den Messias und die Zeit seiner Ankunft erwarten. Dabei fehlt eine Beziehung auf Jeremias, wie sie V. 2 nahegelegt wird, keineswegs. Wir haben zwar keinen Kommentar, aber eine Parallele zu Jeremias. Die Befreiung aus Babel ist ein gewöhnlicher Typus der eschatologischen Befreiung durch den Messias. Wie das Volk nach den Worten des Jeremias 70 Zeiten (Jahre) auf die Erlösung aus Babel warten mußte, so muß es nach den Worten Gabriels wieder 70 Zeiten (Jahrwochen) warten auf die Erlösung durch den Messias; wie es zehn Jahrwochen auf die Erlösung aus Babel harrte, so muß es zehn Jubelperioden (Wochen von Jahrwochen) auf den Messias harren. Die messianische Deutung der Prophezie entspricht mithin in jeder Rücksicht dem Zusammenhange unseres Kapitels. Über die Stellung unseres Kapitels mit seiner messianischen Verheißung im Rahmen des ganzen Buches werden wir später handeln. — **9,23 b.** Wegen des Parallelismus muß דבר die gleiche Bedeutung haben, wie in e. Es ist nicht der an Gabriel gerichtete Befehl zu gehen, sondern die für Daniel bestimmte Weissagung: „es ging aus die Offenbarung", d. h. sie wurde Gabriel notifiziert mit dem Auftrag, sie dem Daniel zu überbringen. — **9,23 d.** „Denn" begründet den Gedanken: „Kaum hattest du zu beten begonnen, da wurdest du schon erhört, und sofort hat mich der Himmel gesandt, dir die Gewährung der Bitte und ihre Umstände zu offenbaren. Deinetwegen also komme ich in aller Eile." Um Daniel als den Günstling

des Himmels hervortreten zu laſſen, iſt ſchon in V. 21 eigens hervorgehoben worden, daß Gabriel „beeilt in Eile“ herankam. So iſt nämlich מעף ביעף mit allen alten Überſetzern wiederzugeben, nicht durch „äußerſt erſchöpft“, wie manche (z. B. bei Kautzſch) neuerdings wollen; letzteres iſt ein in unſerm Zuſammenhange abſolut unbrauchbarer Begriff. — חמודות „Liebling“, wie איש־חמודות (10, 11. 19): abstractum pro concreto. — **9,23 e f.** מראה „Viſion“ (mit Audition), d. i. die Erſcheinung des Engels und die Worte der Erſcheinung. דבר und מראה ſind ſynonym. Die Weisſagung heißt דבר, inſofern ſie von Gott ausgeht; מראה inſofern ſie vom Menſchen vernommen wird. — **9,24 a.** שבוע „Siebner, Woche“ muß einen Zeitraum von ſieben Tagen oder von ſieben Jahren bedeuten. Denn mit ſolchen Perioden rechnete man in Iſrael, nicht aber mit andern ſiebenfach geteilten Zeitmaßen.[1]) Um die ſiebentägige Woche kann es ſich nicht handeln. Dann fielen der terminus a quo und der terminus ad quem der Datierung ungefähr zuſammen (490 Tage Differenz). Wir hätten in Wirklichkeit keine Vorausberechnung der Zukunft, wie ſie der Engel zu bieten verſpricht. Es ſind alſo Jahrwochen gemeint. In der Tat ſtellt der Engel den 70 Jahren des Jeremias ſeine Siebner entgegen. Dieſe Gegenüberſtellung wäre irreführend, wenn der Engel nicht Jahrſiebente im Auge hat. Kein Wunder, daß die Erklärer aller Zeiten, ſelbſt die modernen Kritiker, einig ſind in der Überzeugung, der Text rede von Jahrwochen (einige einſame Wandler ſind natürlich hier wie überall in Abzug zu bringen). — נחתך neben dem Plural שבעים iſt die bekannte unperſönliche Konſtruktion des Paſſivs. Vgl. Hontheim, das Buch Job (1904, S. 228), wo dafür eine ganze Reihe von Beiſpielen aus dem einen Buche Job namhaft gemacht wird. — **9,24 c d e.** Über לכלא und לחתם iſt das nötige in der Textkritik geſagt worden. ל hat hier die Bedeutung „bis“ und bezeichnet den terminus ad quem der 70 Wochen. — Der Artikel in הפשע ſcheint darauf hinzudeuten, daß zunächſt die beſtimmte partikuläre Sündenſchuld des eben genannten Volkes Iſrael, nicht die der ganzen Welt, gemeint iſt; חטאות wäre dann in gleichem

1) An Jubiläen, d. i. an Zeiträume von 7×7=49 Jahre, iſt nicht zu denken. Abgeſehen von andern Gründen, es wären das keine einfachen Siebner, ſondern allenfalls Siebner von Siebnern.

Sinne zu fassen. Dafür spricht, daß im Zweizeiler 24 a-d das Heil für Israel verheißen wird. Im folgenden Zweizeiler 24 e-h tritt diese Beziehung auf Israel nicht mehr hervor, und scheint das Heil mehr universalistisch gedacht zu sein. עון in e, singularisch ohne Artikel nach Art eines Eigennamens, ist also vielleicht in einem gewissen Unterschiede von הפשע und חטאות die eine große Sündenlast der ganzen Welt. Bei dieser Auffassung sind die beiden Zweizeiler 24 a-d und 24 e-h deutlicher geschieden, und zeigt der ganze Vierzeiler (V. 24) bessere Gliederung und lebendigern Gedankenfortschritt. — **9,24 f.** „Die ewige Gerechtigkeit" oder „die ewige Gnade" bezeichnet an und für sich die durch den Messias eingeleitete nie endende Periode des Friedens mit Gott und des allseitigen Glückes. Hier bezeichnet es wohl metonymisch den Messias als den Begründer jenes Glückes (und so indirekt auch jenes Glück selbst). Denn es steht parallel zu „Heiligkeit der Heiligkeiten" in 24 h, was den Messias bezeichnet. — **9,24 g.** „Die Weissagungen werden besiegelt", d. h. sie gehen in Erfüllung. Die Weissagungen werden durch das Siegel der Erfüllung als echt bestätigt, wie eine Urkunde durch das Siegel (vgl. Joh. 3, 33; 6, 27). Gegenstand der Weissagungen ist vor allem die Entsündigung (und Beglückung) der Menschheit durch den Messias. Der Stichus drückt also schließlich den gleichen Gedanken aus, wie seine Umgebung, nur in anderer Form. — חזון ונביא ist ἓν διὰ δυοῖν: „Die Gesichte der Propheten". — **9,24 h.** „Die Heiligkeit der Heiligkeiten", welche gesalbt wird, ist nicht der Tempel und seine Geräte (speziell der zweite Tempel), sondern der Messias. Denn a) das Allerheiligste des Tempels heißt immer (elfmal)[1] קדש הקדשים mit Artikel, hier fehlt der Artikel. b) Weder bei der Einweihung des zweiten Tempels und seiner Altäre (Esdr. 6, 14—17; 3, 2—3) noch bei seiner Reinigung durch die Machabäer (1. Mach. 4, 52—58) wird eine Salbung erwähnt. Sie konnte auch gar nicht stattfinden, weil nach der einstimmigen Tradition der Juden das heilige Salböl im zweiten Tempel fehlte. c) Das, was hier gesalbt wird, ist offenbar identisch mit dem Gesalbten, von dem sofort nachher (25 d und 26 b) die Rede ist. Jedenfalls müßte das Gegenteil klar

1) Ex. 26, 33. 34; 1. Kön. 6, 16; 7, 50; 8, 6; Ez. 41, 4; 1. Chron. 6, 34; 2 Chron. 3, 8. 10; 4, 22; 5, 7. Vgl. Num. 18, 10.

im Texte angezeigt sein, wenn der Prophet uns nicht in Irrtum führen wollte. משיח ist aber im Folgenden sicher nicht der Tempel oder etwas zum Tempel Gehöriges, sondern eine Person und zwar der Messias. d) Der Stichus muß wie jeder der fünf vorausgehenden in irgend einer Form die Ankunft des Messias versprechen. Der Messias aber wird den Tempel nicht salben; er wird vielmehr die mosaischen Opfer abschaffen (V. 27 c d), und bald nach seiner Ankunft wird das irdische Jerusalem mit seinem Tempel zerstört werden (V. 26 c-f. 27 e f).[1] e) Unser Stichus ist parallel zu V. 24 f, wie die metrische Struktur nahelegt, und die Verwandtschaft der Begriffe „ewige Gerechtigkeit" und „Heiligkeit der Heiligkeiten" klar zeigt. Also müssen wir, wenn irgend möglich, „die ewige Gerechtigkeit" und „die Heiligkeit der Heiligkeiten" für identisch halten. Das ist aber nur möglich, wenn beide Ausdrücke den Messias als den Bringer der Gerechtigkeit und Heiligkeit für die Menschen bezeichnen. f) Der Stichus muß wie jeder der fünf vorausgehenden in irgend einer Form die Entsündigung der Menschen versprechen. Das ist aber nur dann der Fall, wenn קדש קדשים den Messias als Priester und Heiligmacher bezeichnet. — Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die alten Übersetzer,[2] die Kirchenväter und alle Bibelerklärer bis in die neuere Zeit, auch die Juden selbst[3] die „Heiligkeit der Heiligkeiten" mit dem Messias identifizierten.

---

1) Einige denken an einen geistigen Tempel, den der Messias an Stelle des alten weihen werde. Doch von einem geistigen Tempel ist im ganzen Buche Daniel nirgends die Rede. Der Prophet durfte also nicht hier in unserm Zusammenhange ganz unvermittelt und mit so unbestimmten Ausdrücken von einem solchen Tempel reden. Wie konnte er hoffen, daß man das verstehen werde? Da übrigens diese Auffassung sich nicht wesentlich von der unsrigen unterscheidet, indem sie die Beziehung auf den Messias festhält, hätte es wenig Nutzen, in eine weitläufige Kontroverse über diesen Punkt einzutreten. Man lese Knabenbauer (In Danielem S. 238—242), der die von uns abgelehnte Auffassung geschickt vertritt.

2) Die griechischen Übersetzungen, abgesehen von der LXX selbst, sind doppeldeutig und lassen nicht klar sehen, ob eine Person oder Sache gemeint sei. Die Kirchenväter aber haben den griechischen Text immer von einer Person, von Christus verstanden, weil der Zusammenhang ihnen diese Auffassung unwiderstehlich aufdrängte.

3) Über die Ansichten der Juden vgl. Raymundus Martini, Pugio fidei pag. 285 ed. Carpzow.

In der Tat paßt dieser Name vorzüglich für ihn. Heilig ist, was in enger Verbindung mit der Gottheit steht: der Priester,[1]) jeder fromme Diener Gottes[2]) usw. Der Messias also ist der Heilige κατ' ἐξοχήν,[3]) der Hochheilige, קדש קדשים (ohne Artikel als Eigenname). Was soll hier der Einwand, daß im A. T. nie Personen hochheilig heißen? Wenn andere Personen, wenn sündige Menschen nicht den Titel „der Hochheilige" führen, darf deshalb auch der Messias nicht so genannt werden? Personen hieß man nicht gern hochheilig, weil dieses Prädikat Gott allein zu gebühren schien. Wenn der Hohepriester des alten Bundes an seiner Stirn die Inschrift trug קדש ליהוה „Heilig dem Jahve", ist dann der oberste Hohepriester der Menschheit nicht hochheilig (קדש קדשים)? Zum Überfluß wollen wir noch beifügen, daß 1. Chron. 23, 13 die Priester des alten Bundes hochheilig (קדש קדשים) genannt sind.[4]) — Suchen wir jetzt den Begriff „hochheilig" nach dem Zusammenhange näher zu spezialisieren! Der Parallelismus mit V. 24 f zeigt, daß dieser Name den Messias uns vorführt als den Hohenpriester der Menschheit, dessen Aufgabe es ist, die Welt zu entsündigen und zu heiligen. Schon Theodoret (Migne 81, 1471) hat dies durchschaut. — Werfen wir noch einen Blick auf den Gebrauch des Prädikats „hochheilig" im A. T. So heißt der Priester,[5]) das Allerhei-

---

1) Lev. 21, 6—8 u. ö. — 2) Ps. 34, 10 u. ö.

3) Luk. 1, 35; Apostelgesch. 3, 14; 4, 30; 1. Joh. 2, 20; Apok. 3, 7.

4) Man wendet ein, an dieser Stelle sei קדש קדשים neutrisch zu fassen: „sie (Aaron und seine Söhne für alle Zeiten) sollen geweiht werden zu etwas Hochheiligem". Man beruft sich dafür auf LXX: ἁγια σθῆναι ἅγια ἁγίων. Bei diesem Einwande vermag ich mir nichts zu denken. Wenn Aaron ein Hochheiliges ist, so ist er ein persönliches Hochheiliges. Ein persönliches Hochheiliges ist aber immer ein Hochheiliger oder eine Hochheilige. Wem es Vergnügen macht, der nenne auch den Messias neutrisch „das Hochheilige" (vgl. Luk. 1, 35). — LXX hat 1. Chron. 23 das Neutrum gewählt aus religiöser Scheu; sie wollte nur Gott ἅγιος ἁγίων nennen. Dieselbe religiöse Scheu hat Vulgata und Peschitta geleitet. Sie umschreiben den Satz „Aaron soll ein Hochheiliges oder ein Hochheiliger sein" sachlich richtig durch „er soll dienen im Hochheiligen des Tempels". Aber diese Umschreibung schafft die Tatsache nicht aus der Welt, daß im Urtexte Aaron selbst und nicht der Tempel, wo er wirkt, hochheilig heißt.

5) Die Aaroniten 1. Chron. 23, 13; der Messias Dan. 9, 24. An beiden Stellen fehlt der Artikel.

ligste des Tempels,[1]) der Altar,[2]) die Weihegaben,[3]) die Opfer,[4]) speziell die Sünd- und Schuldopfer,[5]) die Speiseopfer[6]) und das Räucherwerk.[7]) Dieser Gebrauch des terminus „hochheilig" könnte auf die Vermutung führen, der Messias heiße hochheilig nicht bloß als Priester, sondern auch weil er das Opfer ist für die Sünden der Welt. In der Tat kommt der Prophet in V. 26 b auf diesen Gedanken zurück.[8]) — Was ist nun die Salbung des Messias? Es ist ein bildlicher Ausdruck, der die Berufung und Sendung des Messias zu seinem Werke, speziell zu seinem Opfertode (V. 26 b), bezeichnet. Der Messias ist der höchste Priester, König und Prophet. Alle diese Personen werden zu ihrem Berufe gesalbt.[9]) So wird denn auch der Messias gesalbt d. h. berufen.[10]) Diese Salbung oder Berufung fällt also zeitlich zusammen mit dem Wirken des Messias. Sie ist schließlich dieses Wirken selbst, insofern es von Gott ausgeht und in dessen Auftrag geschieht. Da nun unser Prophet beim Wirken Christi nur an den Opfertod Christi (V. 26 b) und die durch ihn besiegelte Einführung eines neuen Kultus (V. 27 a) und die durch ihn bewirkte und so oft von dem Propheten vorausgesagte (V. 24 g)

---

1) Die Stellen haben wir vorhin mitgeteilt und gesagt, daß überall der Artikel steht. Der ganze Tempel (d. i. der geistige Tempel der Zukunft) heißt המקדש קדש קדשים Ez. 45, 3. Das Tempelgebiet ist קדש קדשים Ez. 43, 12; 48, 12.

2) Ex. 29, 37; 30, 10; 40, 10. Vgl. Ex. 30, 29 (der Altar und gewisse Geräte des Heiligtums). Überall fehlt der Artikel.

3) Lev. 27, 28 (ohne Artikel). 2. Chron. 31, 14 steht קדשי הקדשים.

4) Num. 4, 4. 19; 18, 9 (bis); Esdr. 2, 63; Neh. 7, 65 (überall mit Artikel). Der Plural findet sich Lev. 21, 22; Ez. 42, 13 (bis); 44, 13 (überall mit Artikel).

5) Lev. 6, 18. 22; 7, 1. 6; 10, 17; 14, 13 (überall ohne Artikel).

6) Lev. 2, 3. 10; 6, 10; 10, 12; 24, 9 (von den Schaubroten). Überall ohne Artikel.

7) Ex. 30, 36 (ohne Artikel).

8) Es sei mir hier erlaubt, darauf hinzuweisen, daß in der kirchlichen Liturgie Christus auch als unser Altar gilt. So heißt es im Ordinationsritus für das Subdiakonat: Altare quidem sanctae ecclesiae ipse est Christus teste Joanne, qui in Apocalypsi etc. Ebenso ist in der Liturgie der mystische Christus oder die Kirche ein Tempel, ein Allerheiligstes, quod de vivis et electis lapidibus praeparatur.

9) Ex. 29, 7 (der Hohepriester); 1 Kön. 1, 39 (der König); 1. Kön. 19, 16 (der Prophet).

10) Is. 61, 1.

Entsündigung Israels (V. 24 a-d) und der ganzen Menschheit (V. 24 e f) denkt, so fällt die Salbung mit dem Tode Christi zusammen. Der Sinn von V. 24 ist also einfach: „Siebzig Jahrsiebner werden verfließen, bis der Messias als Beauftragter (Gesalbter) Gottes für die Sünden der Menschheit stirbt." — Schließlich sei noch der innigen Beziehung unserer Prophezie zum vorausgeschickten Gebete des Propheten (V. 4—14) kurz gedacht. Er betet „Zögere nicht, o Herr" (V. 19); die Offenbarung ergeht gleich zu Anfang des Gebetes, und der Engel kommt „beeilt in Eile". Der Prophet schließt sein Gebet mit על עירך ועל עמך (V. 19); der Engel beginnt seine Weisung mit על עמך ועל עיר קדשך (V. 24 h). Der Betende denkt an die 70 Jahre des Harrens auf Heimkehr aus dem Exil; die Weissagung spricht von den 70 Jahrwochen (V. 24 a) des Harrens auf die Ankunft des Messias. Der Prophet betet um die rechtzeitige und vollkommenste Erfüllung der Weissagung des Jeremias; der Engel verspricht die rechtzeitige und vollkommenste Erfüllung aller Weissagungen der Propheten (V. 24 g) in der Sendung des Messias (V. 24 h). Der Prophet betet um Nachlaß der Sünden; der Engel verheißt ihn (V. 24 c-f). — **9, 25 b c.** Der natürliche Sinn der Worte ist: „Von der Zeit an, da man infolge des Befehls einer maßgebenden Auktorität anfangen wird, die Stadt Jerusalem wieder herzustellen." Da nichts im Texte liegt, was uns zwingt, von dieser zunächst liegenden Deutung abzugehen, müssen wir dabei stehen bleiben. Das müssen wir um so mehr, als V. 25 e-h die Zeit, welche dem Ausgange des Wortes folgt, ausdrücklich als eine Periode bezeichnet wird, in der Jerusalem wieder hergestellt ist. — In neuerer Zeit behaupten manche, דבר sei die Weissagung des Jeremias von den 70 Jahren,[1]) über die Daniel V. 9, 2 seine Betrachtung angestellt hatte. Aber a) diese Erklärung ist sicher nicht die zunächst liegende. Also ist sie falsch. In der Tat ist von den alten Erklärern, Jahrtausende hindurch, niemand auf diesen kuriosen Einfall ge-

1) Eine solche Weissagung findet sich Jer. 25, 11 und Jer. 29, 10. Die erste erging im 4 Jahre Jojakims (Jer. 25, 1), also 606—604 v. Chr. Die zweite fällt in den Anfang der Regierung des Sedekias (Jer. 27, 1), also 597—595 v. Chr. Daniel hatte zunächst Jer. 25, 11—12 vor Augen, wie ein Vergleich dieser Stelle mit Dan. 9, 2 zeigt.

kommen. b) In der Rede des Engels geschieht weder vorher noch nachher irgend eine Erwähnung des Jeremias oder einer seiner Weissagungen. Wie konnte der Engel plötzlich mit dieser ganz vagen Wendung sich auf Kap. 25 oder 29 dieses Propheten beziehen? Durfte er da hoffen, verstanden zu werden? Mußte er nicht ganz bestimmt sagen, daß er von einem prophetischen Worte rede, und zwar von einem Propheten der Vergangenheit, und zwar von Jeremias, und zwar von Kap. 25, 11? c) Der Engel redet deutlich genug von einem Worte der Zukunft, nicht der Vergangenheit. Dabei ist stehen zu bleiben, weil nichts im Texte diese zunächst liegende Deutung ausschließt. d) Die Weissagung des Jeremias war ein Wort zur Zerstörung Jerusalems, nicht zur Wiederherstellung. Der Engel aber spricht von einem Worte, das die Wiederherstellung Jerusalems unmittelbar und direkt zum Gegenstand hat, und das der Anfang dieser Wiederherstellung ist. Man lese nur die Worte des Jeremias: „Dieses ganze Land soll zur Wüstenei und zur Einöde werden; und es sollen diese Völker dem Könige von Babel dienstbar sein, siebenzig Jahre lang" (Jer. 25, 11). Ist das „der Ausgang eines Wortes, daß man Jerusalem herstelle und baue"? Auch Daniel hielt es nicht dafür. Er nennt es hier (9, 2) ausdrücklich ein Wort zur Zerstörung Jerusalems. — Es ist also klar und zweifellos, daß es sich um einen Befehl der Zukunft handelt, der den Neubau der Stadt einleitet. Es kommen hier 4 Befehle in Betracht: ein Dekret des Cyrus 538—535 v. Chr. (Esdr. 1, 1—4; 5, 15; 6, 3—5); ein Dekret des Darius Hystaspis, etwa 520 v. Chr. (Esdr. 6, 6—12); ein Dekret aus dem 7. Jahre des Artaxerxes I, 458 v. Chr. (Esdr. 7, 12—26); ein Dekret aus dem 20. Jahre des Artaxerxes I, 435 v. Chr. (Neh. 2, 7—9). Das zweite Dekret, das des Darius, kann nicht gemeint sein. Denn es war lediglich eine Wiederholung des Dekretes des Cyrus ohne selbständige Bedeutung. Aus dem gleichen Grunde muß das vierte Dekret (aus dem Jahre 445) ausscheiden. Es war nichts als eine Wiederholung des dritten Dekretes (aus dem Jahre 458) mit einigen sekundären Erweiterungen. Auch das erste Dekret, das des Cyrus, scheint ausscheiden zu müssen. Das Dekret gab nur die Vollmacht, den Tempel zu bauen; es war aber nicht „ein Befehl, daß man Jerusalem wiederherstelle und baue". Man lese nur die von uns zitierten Stellen bei Esdras nach, um das klar

einzusehen! Nun wendet man ein, die Vollmacht, den Tempel zu bauen, schließe das Recht, die Stadt zu bauen, naturgemäß in sich. Das ist aber nicht richtig. Allerdings ist das Recht gegeben, Arbeiterwohnungen für den Bau und Priesterwohnungen für den hl. Dienst herzustellen. Ich glaube auch, daß es erlaubt war, Privatwohnungen um den Tempel, und zwar in unbestimmter Zahl, zu errichten. Aber diese Häusermenge ist noch immer nicht Jerusalem, die Stadt und Hauptstadt, die feste Burg im Lande. Man beachte, daß der Engel ausdrücklich von der Vollmacht spricht, Jerusalem als Festung wiederherzustellen, als eine Stadt mit Graben und Wall (חרוץ V. 25 g)! Das hat Cyrus nicht erlaubt. Er hat nicht bestimmt, daß um den Tempel sich eine Stadt erhebe mit einer Art selbständiger Verwaltung, mit einer gewissen politischen Oberhoheit über die Glaubensgenossen im Lande und in den Städten ringsum, eine Festung mit Mauern und Wall. Cyrus hat also nicht „den Befehl ergehen lassen, daß man (die Hauptstadt) Jerusalem herstelle und baue, Straßen und Wall". So bleibt denn nur das Dekret aus dem Jahre 458. Damals erging wirklich das Wort, Jerusalem, die Hauptstadt und Festung, wiederherzustellen. Man lese Esdr. 7, 13—14. 25—26; 9, 9; 4, 12. 13. 16.[1]) Neh. 1, 3—4 spricht von einer Verheerung der unter Esdras wenigstens großenteils wiederhergestellten Tore und Mauern. Dieses Unheil hatten ohne Zweifel die Samaritaner in Verbindung mit andern feindlichen Völkerschaften angerichtet (vgl. Esdr. 4, 23; Neh. 4, 1—2). — Nach dem Gesagten ist das 7. Jahr des Artaxerxes I, (458 v. Chr.) der terminus a quo der Wochenberechnung. — **9,25 d.** משיח und נגיד sind beide als Eigennamen behandelt und deshalb ohne Artikel. Die Ausdrücke gehen auf den Messias. Denn a) nur der Messias, der Gesalbte und König κατ' ἐξοχήν, konnte antonomastisch משיח נגיד genannt werden. Jede andere Person mußte näher determiniert werden. b) Der Gesalbte hier ist natürlich derselbe, von dessen Salbung V. 24 h redet. Der Hochheilige aber oder das Hochheilige, dessen Salbung dort erwähnt wird, ist nach dem Zusammenhange der Entsündiger der Menschheit, der Messias (jedenfalls nicht das Allerheiligste des

1) Esdra 4, 6—23 ist eine Parenthese. Das 4, 7—23 Erzählte liegt zeitlich hinter dem Dekrete in Kap. 7.

Tempels), wie wir mehr als genügend bewiesen haben. c) Der terminus ad quem der 69 Wochen hier ist identisch mit dem terminus ad quem der 70 Wochen in V. 24. Es handelt sich ja um den gleichen Zeitraum, der 69 Wochen und den Bruchteil einer Woche umfaßt. Der terminus ad quem in V. 24 ist aber die Entsündigung der Menschheit und die Erfüllung aller Prophezie, d. i. der Messias. Also müssen wir auch hier an den Messias denken. d) Will aber jemand aller Vernunft zum Trotz behaupten, der terminus ad quem sei hier ein anderer, wie in V. 24, so möge er sagen, wer jener Gesalbte und König ist, der dem Messias eine Woche voraus läuft! e) Es ist unmöglich, einen andern Gesalbten und König zu finden, auf den die Worte gehen könnten, wenn nicht den Messias. Man nennt neuerdings den Hoheprieſter Josue (Esdr. 3, 2). Aber der lebte lange vor 458, d. i. lange vor dem terminus a quo der Rechnung, er ist also sicher nicht der terminus ad quem. Es läßt sich überhaupt kein terminus a quo auffinden, von dem jener Josue 69 Wochen abstände. Er war durchaus keine so wichtige Person, daß es sich lohnte, das Datum seiner Ankunft der Welt durch den Erzengel Gabriel vorauszuverkünden. Ein so bedeutender Mann ist nur der Messias. Die Worte משיח נגיד passen nicht besser auf diesen Josue, als auf jeden andern beliebigen Führer des Volkes; ja viele andere hatten größern Anspruch darauf, so genannt zu werden. Einzigartigen Anspruch auf diesen Titel hat eben nur der Messias. f) Das ganze Altertum verstand unter dem Gesalbten, dem König, einstimmig den Messias. An Josue, den Sohn des Josedek, hat niemand gedacht. — Nach dem Gesagten ist Christus der terminus ad quem der Rechnung. Und zwar ist der genaue terminus die Entsündigung der Menschheit durch den Messias oder der Tod Christi, wie der Engel bereits gesagt hat und gleich nachher (V. 26 b) wieder erklärt. Wir haben also den Satz: Vom Jahre 458 bis zum Tode Christi verfließen 69 oder 70 Wochen, genau 69 Wochen und der Bruchteil einer Woche (V. 27 c). — **9,25 e f.** „Sieben Wochen" und „zweiundsechzig Wochen" sind mit einander zu verbinden, nicht durch Athnach zu trennen, wie die Massoreten tun. Denn a) das ist die zunächst liegende Auffassung. Nebeneinander stehende Zahlen gehören zu einander, wenn nicht ein zwingender Grund im Texte ihre Trennung verlangt. b) Ein Einschnitt hinter

„sieben Wochen" raubt dem Texte jeden vernünftigen Sinn. Wir haben dann: „Nach 70 Wochen kommt Christus, und mit ihm kommt die Entsündigung und das Heil der Welt (V. 24). Merke es dir genau! Ich wiederhole es. Nach 7 Wochen kommt Christus (9, 25 a-e), und dann beginnen 62 Wochen der Drangsal (9, 25 f-h). Was hinter diesen 62 Wochen liegt, sage ich dir nicht; vermutlich, im Einklang mit den vorausgehenden Erfahrungen, eine neue Periode noch größerer Drangsal." Man sieht, der zweite Teil der Weisſagung hebt den ersten auf. — Das Athnach gehört also vor „7 Wochen". Wir haben eine Art Anakoluth. Statt zu 25 b-d den Hauptsatz zu bringen, hebt die Konstruktion von neuem an und bringt den notwendigen Haupt- und Nachsatz in der Form eines Vordersatzes zu einem zweiten Nebensatze. Dieser Satzbau bietet dem Verständnis keine Schwierigkeiten, wie das Lesen der deutschen Übersetzung zeigt, und im Urtexte liegt die Sache ebenso. — Manche setzen das Athnach hinter „62 Wochen". Aber dem widersetzt sich die metrische Gliederung. Auch ist der Satzbau dann weniger elegant. Da aber der Sinn der gleiche bleibt, wie bei unserer Interpunktion, so wollen wir nicht weiter über diese Sache rechten. Wir gewinnen nämlich den Satz: „Bis auf Christus sind es 7 Wochen und 62 Wochen. (Inzwischen) steht die Stadt da in Erwartung und Drangsal." Doch ich wiederhole, dieser Satzbau befriedigt mich ganz und gar nicht. Es müßte doch vor dem תשוב in V. 25 g mindestens ein Vav stehen. — **9,25 g.** Subjekt zu dem fem. sg. תשוב ist das aus V. 25 c zu ergänzende Jerusalem oder העיר. „Straßen und Graben (Umwallung)" ist Appoſition zu diesem Subjekt. Die Imperfekte haben die Bedeutung eines futurum exactum. — חרוץ „Eingegrabenes, Graben" ist ἅπαξ λεγόμενον. Theodotion übersetzt τεῖχος (Cod. Alex. περίτειχος), und Vulgata murus. Zu einer Änderung in חוץ „Straßen" liegt kein Grund vor. — **9,25 h.** „Und zwar in Bedrängnis der Zeiten" (in bedrängten Zeiten). Die 69 Wochen sind eine Zeit des Harrens auf den Messias und als solche, sowie wegen der Anfeindungen der benachbarten Völker, eine Zeit der Unruhe und der Leiden. — Manche meinen, vor V. 25 g h sei aus 25 e in Gedanken zu ergänzen: „Sieben Wochen sind es." So gewinnen sie den Satz: „Bis auf Christus sind es 7 Wochen und 62 Wochen 9,25 a-f. (Nämlich 7 Wochen sind es, daß) hergestellt wird die Stadt, eine

Zeit der Drangsal 9,25 gh. Und dann wieder 62 Wochen sind es, nach denen Christus getötet wird" 9,26 ab. Ich finde die Ellipse hart; und ich glaube, man darf sie nur annehmen, wenn der Text dazu zwingt, indem er sonst keinen guten Sinn gibt. Ein solcher Zwang liegt aber nicht vor: man lese die Übersetzung. Im Gegenteil! Mit dieser Ellipse trägt man einen fremden, störenden Gedanken in den Text hinein. Denn a) nicht bloß die Zeit des Bauens, sondern die ganze messiaslose Periode, war eine Zeit der Drangsal. b) Welches Interesse hatte die Welt daran, durch den Erzengel Gabriel sich vorauskünden zu lassen, man werde 7 Wochen an der Stadtmauer arbeiten? Ist das ein Ereignis, das mit der Ankunft des Messias auf gleiche Stufe gestellt werden darf? c) Hat man denn wirklich gerade 7 Wochen (458 v. Chr. — 409 v. Chr.) an dieser Mauer gebaut? Bei Lesung von Neh. 6, 15 gewinnt man nicht diesen Eindruck.[1]) Die Einweihung der Mauer, von der wir Neh. 12, 27 lesen, könnte zeitlich sehr wohl in die Nähe von Neh. 6, 15 gehören; und das ist auch anzunehmen. Die hl. Schrift, die uns sonst sehr genau über jene Periode unterrichtet, meldet für das Jahr 409 nichts Besonderes. Es hat also wohl in der Tat kein epochemachendes Ereignis stattgefunden. Hätte die heilige Schrift von einem Ereignisse und einem Datum geschwiegen, das anzukünden der Erzengel Gabriel vom Himmel herniedergestiegen war? — Aber, könnte man einwenden, die Aufteilung der 70 Wochen in 7 + 62 + 1 Woche muß doch einen Grund haben. Ist sie denn nichtig und nichtssagend? Die Abtrennung der einen Woche hat ihren Grund darin, daß sie sich von allen andern Wochen unterscheidet, indem sie keine volle Woche ist. Es ist aber gar nicht nötig und, wie ich glaube, gegen die Meinung des Engels, für das Ende der 69 Wochen einen besondern terminus ad quem (z. B. die Taufe Christi oder den Beginn seines öffentlichen Lehramtes) anzusetzen. Einen solchen besonderen terminus ad quem trägt man ja sehr oft in den Text hinein. Der Engel weiß nichts von ihm. Er spricht immer vom Tode Christi und nur von diesem. — Nach Abtrennung der einen Teilwoche bleiben noch 69 volle Wochen. Der Engel sagt dafür 7 und 62 Wochen. Warum soll das nicht ein bloßer

1) „Und die Mauer wurde fertig am 25. des Elul, nach 52 Tagen."

Wechsel im Ausdruck sein? Man überlege sich die Sache ganz ruhig! Wenn der Prophet 7, 25 und 12, 7 für $3\frac{1}{2}$ sagt $1 + 2 + \frac{1}{2}$, warum soll er nicht für $69\frac{1}{2}$ sagen $7 + 62 + \frac{1}{2}$? Es ist also ganz überflüssig, für die 7 Wochen einen besondern terminus ad quem herauspressen zu wollen. Der Engel weiß nichts davon. Sein terminus ad quem ist einzig der Tod Christi. Wollte nun der Engel im Ausdruck wechseln und statt der einfachen Zahl, wie öfter in unserm Buche, eine Summe von Zahlen vorlegen, so war es sehr natürlich, daß er als einen Summanden die Zahl 7 wählte und somit für 69 gerade $7 + 62$ sagte. Das erklärt sich mit der Vorliebe, die Daniel und deshalb auch der Engel, der sich seinem Geschmacke akkommodiert, für die Siebenzahl verrät. — **9,26 a.** „Nach den 62 Wochen", d. i. nach den 62 Wochen, welche auf die andern 7 Wochen folgen, d. i. nach vollen 69 Wochen (und einer Teilwoche) vom Jahre 458 ab. — **9,26 b.** Der Gesalbte ist natürlich derselbe, wie 25 d (und 24 h), der Messias. Denn a) nichts deutet an, daß משיח hier auf einmal in anderem Sinne genommen sei. b) Dasselbe zeigt der Gebrauch von משיח als Eigenname, ohne Artikel. Gesalbter κατ' ἐξοχήν ist nur der Messias. c) Beide Gesalbte treten auf um dieselbe Zeit, 69 (resp. 70) Wochen nach dem terminus a quo der Rechnung. d) Wer sollte sonst gemeint sein? Neuestens meint man, der Text rede vom Hohenpriester Onias III, der im Jahre 171 v. Chr. ermordet wurde (2. Mach. 4, 34). Aber α) was hat dieser Onias zu tun in einer Prophezeiung, die von der Entsündigung der Welt durch den Messias handelt (V. 24)? β) Onias war zur Zeit seiner Ermordung längst nicht mehr Hoherpriester oder Gesalbter; er war schon 175 v. Chr. abgesetzt worden (2. Mach. 4, 7—10). γ) Kein Mensch konnte bei den Worten des Engels an Onias denken, und tatsächlich hat vor der allerneuesten Zeit kein Erklärer an ihn gedacht; diesen Onias hätte der Engel viel deutlicher charakterisieren müssen. δ) Endlich liegen zwischen dem Anfangspunkte der Rechnung 458 v. Chr. und dem Tode des Onias 171 v. Chr. bloß 287 Jahre, nicht aber 483 oder 490 Jahre (69 oder 70 Wochen). — ואין לו „und zwar ist es nicht für ihn, non est sibi". Das Subjekt zu אין ist aus dem Vorausgehenden zu ergänzen „sein Sterben". Wir haben: „sein Sterben ist nicht für ihn", d. h. er stirbt nicht für sich, sondern für die andern, für die Mensch-

heit. Es ist das die bekannte, in der hl. Schrift gar häufige Figur der Litotes, z. B. Job 4, 21 „sie sterben nicht ob ihrer Weisheit", d. h. ob ihrer Torheit und Sünde; Job 34, 20 „sie stürzen nicht durch (Menschen)hand", d. h. durch Gottes Strafgericht usw. usw. Zur Konstruktion vgl. z. B. Ex. 22, 2; Job 28, 14. Driver meint, die von uns gewählte Übersetzung sei unmöglich und fügt zur Begründung bei: אין is not a synonym of לא, but always includes the substantive verb ‚there is not', ‚was not' shall not be'. Driver irrt sehr, und seine Begründung ist sinnlos. Denn bei unserer Übersetzung schließt ja אין das verb. substant. ein. Auf die Behauptung „אין ist not a synonym of לא", die sehr cum grano salis zu verstehen ist, haben wir keine Zeit, näher einzugehen. Es ist ja für unsern Zweck nicht nötig. — Eine andere Auffassung der Worte wäre es, wenn man zu אין das Subjekt כל in Gedanken ergänzt: „und doch er hat nichts, an ihm ist nichts (nämlich keine Schuld)". So faßt Theodotion den Ausdruck, und er hat deshalb zur Verdeutlichung ausdrücklich κρίμα beigefügt. Daß er neben אין ein אָוֶן „Schuld" gelesen habe, braucht man nicht anzunehmen. Diese Deutung gibt schließlich denselben Sinn, wie die vorige. Wir bekämpfen sie deshalb nicht weiter, halten aber die unsere für näherliegend und besser. — Fell (Theologische Quartalschrift 1892, S. 355 ff) schlägt unter Berufung auf Thodotion vor, dem überlieferten Text ein און beizufügen. Diese Emendation ist weitaus die beste und einzig brauchbare unter allen, die für unsere Stelle je vorgelegt worden sind; aber ich halte sie nicht für nötig. — Wir haben mithin in V. 26 b den Satz: Der Messias stirbt als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit. Dazu stimmt V. 24. — **9,26 c.** ישחית „man verdirbt, es verdirbt (die Stadt)" d. h. die Stadt wird verdorben, zerstört. Die gleiche Umschreibung des Passivs durch „man" oder „es" wiederholt sich V. 27 a (והגביר) und 27 d (ישביח). — **9,26 d.** נגיד, als Eigenname ohne Artikel, ist identisch mit dem משיח נגיד in V. 25 d und dem so eben in V. 26 b genannten משיח und mit dem Gesalbten in V. 24 h; so Tertullian, Ephrem, Basilius. Nichts zwingt, von dieser zunächst liegenden und in sich so vernunftgemäßen Annahme abzugehen. Unsere Prophezeiung kennt nur Einen Gesalbten, nur Einen Fürsten, den Messias. — הבא ὁ ἐρχόμενος ist ein anderer Name für den

Messias. Er heißt entweder einfach ὁ ἐρχόμενος[1]) oder voller ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον,[2]) ἐρχόμενος ἄνωθεν,[3]) ἐρχόμενος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.[4]) Er heißt auch ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον,[5]) ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεύς (נגיד הבא, wie hier).[6]) Unsere Stelle erinnert an Dan. 7, 13, wo es vom Messias heißt: cum nubibus coeli quasi filius hominis veniens erat.[7]) — Wir stehen vor dem Satze: „Christus stirbt für die Menschen, dann geht Jerusalem unter mit ihm." „Mit" drückt an und für sich nur die zeitliche Verbindung und Aufeinanderfolge der beiden Ereignisse aus: Tod Christi, Zerstörung der Stadt. Doch ist nicht gesagt, ob die Zerstörung Jerusalems unmittelbar noch in der 70. Woche folgt oder erst nach einem nicht gar zu langen Zwischenraum, etwa nach einigen Jahrzehnten; denn der terminus ad quem der Rechnung ist Christi Tod, nicht der Untergang der Stadt. — Aber was hat die Zerstörung Jerusalems in einer Weissagung vom Tode Christi zu tun? Die zeitliche Nähe und die Bedeutsamkeit des Ereignisses dürften doch nicht die einzigen Gründe für die Erwähnung sein. Wir müssen wohl zwischen den beiden Ereignissen einen innern Zusammenhang suchen, wenn auch die Weissagung selbst aus irgend einem Grunde ihn nicht ausdrückt, sondern das unbestimmte עם gewählt hat, das einen Zusammenhang statuiert, aber die Art desselben absichtlich im Dunkel läßt. Der Untergang der Stadt ist verursacht durch den Tod des Königs. Ein physischer Zusammenhang, wonach ein feindliches Heer die Stadt erobert und der König naturgemäß mit seiner Hauptstadt fällt, liegt nicht vor. Das hieße: „Der König geht unter mit seiner Stadt", nicht: „Die Stadt geht unter mit dem König". Der Nexus, den wir suchen, kann also nur ein moralischer sein. Die Stadt hat ihren König, den Grund ihrer Stärke, die Quelle ihres Glückes verloren. Deshalb ereilt sie das Verderben. Wie kann aber Jerusalem seinen Messias verlieren? Nur durch seine Schuld. Jerusalem, d. i. der gott-

1) Matth. 11, 3; Luk. 7, 19. 20; Joh. 1, 15. 27. — Matth. 3, 11; Apost. 19, 4. — Matth. 23, 39.

2) Joh. 1, 9; 11, 27. — 3) Joh. 3, 31.

4) Joh. 3, 31. — 5) Joh. 6, 14.

6) Joh. 12, 13; Luk. 19, 38; Marc. 11, 9. 10; Matth. 21, 9.

7) Vgl. Matth. 26, 64; Marc. 14, 62. — Matth. 24, 30; Marc. 13, 26. — Matth. 16, 28.

heit. Es ist das die bekannte, in der hl. Schrift gar häufige Figur der Litotes, z. B. Job 4, 21 „sie sterben nicht ob ihrer Weisheit", d. h. ob ihrer Torheit und Sünde; Job 34, 20 „sie stürzen nicht durch (Menschen)hand", d. h. durch Gottes Strafgericht usw. usw. Zur Konstruktion vgl. z. B. Ex. 22, 2; Job 28, 14. Driver meint, die von uns gewählte Übersetzung sei unmöglich und fügt zur Begründung bei: אין is not a synonym of לא, but always includes the substantive verb ‚there is not', ‚was not' shall not be'. Driver irrt sehr, und seine Begründung ist sinnlos. Denn bei unserer Übersetzung schließt ja אין das verb. substant. ein. Auf die Behauptung „אין ist not a synonym of לא", die sehr cum grano salis zu verstehen ist, haben wir keine Zeit, näher einzugehen. Es ist ja für unsern Zweck nicht nötig. — Eine andere Auffassung der Worte wäre es, wenn man zu אין das Subjekt כל in Gedanken ergänzt: „und doch er hat nichts, an ihm ist nichts (nämlich keine Schuld)". So faßt Theodotion den Ausdruck, und er hat deshalb zur Verdeutlichung ausdrücklich κρίμα beigefügt. Daß er neben אין ein אָוֶן „Schuld" gelesen habe, braucht man nicht anzunehmen. Diese Deutung gibt schließlich denselben Sinn, wie die vorige. Wir bekämpfen sie deshalb nicht weiter, halten aber die unsere für näherliegend und besser. — Fell (Theologische Quartalschrift 1892, S. 355 ff) schlägt unter Berufung auf Thodotion vor, dem überlieferten Text ein און beizufügen. Diese Emendation ist weitaus die beste und einzig brauchbare unter allen, die für unsere Stelle je vorgelegt worden sind; aber ich halte sie nicht für nötig. — Wir haben mithin in V. 26 b den Satz: Der Messias stirbt als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit. Dazu stimmt V. 24. — **9,26 c.** ישחית „man verdirbt, es verdirbt (die Stadt)" d. h. die Stadt wird verdorben, zerstört. Die gleiche Umschreibung des Passivs durch „man" oder „es" wiederholt sich V. 27 a (והגביר) und 27 d (וישביח). — **9,26 d.** נגיד, als Eigenname ohne Artikel, ist identisch mit dem משיח נגיד in V. 25 d und dem so eben in V. 26 b genannten משיח und mit dem Gesalbten in V. 24 h; so Tertullian, Ephrem, Basilius. Nichts zwingt, von dieser zunächst liegenden und in sich so vernunftgemäßen Annahme abzugehen. Unsere Prophezeiung kennt nur Einen Gesalbten, nur Einen Fürsten, den Messias. — הבא ὁ ἐρχόμενος ist ein anderer Name für den

Messias. Er heißt entweder einfach ὁ ἐρχόμενος [1]) oder voller ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον,[2]) ἐρχόμενος ἄνωθεν,[3]) ἐρχόμενος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.[4]) Er heißt auch ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον,[5]) ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεύς (נגיד הבא, wie hier).[6]) Unsere Stelle erinnert an Dan. 7, 13, wo es vom Messias heißt: cum nubibus coeli quasi filius hominis veniens erat.[7]) — Wir stehen vor dem Satze: „Christus stirbt für die Menschen, dann geht Jerusalem unter mit ihm.“ „Mit“ drückt an und für sich nur die zeitliche Verbindung und Aufeinanderfolge der beiden Ereignisse aus: Tod Christi, Zerstörung der Stadt. Doch ist nicht gesagt, ob die Zerstörung Jerusalems unmittelbar noch in der 70. Woche folgt oder erst nach einem nicht gar zu langen Zwischenraum, etwa nach einigen Jahrzehnten; denn der terminus ad quem der Rechnung ist Christi Tod, nicht der Untergang der Stadt. — Aber was hat die Zerstörung Jerusalems in einer Weissagung vom Tode Christi zu tun? Die zeitliche Nähe und die Bedeutsamkeit des Ereignisses dürften doch nicht die einzigen Gründe für die Erwähnung sein. Wir müssen wohl zwischen den beiden Ereignissen einen innern Zusammenhang suchen, wenn auch die Weissagung selbst aus irgend einem Grunde ihn nicht ausdrückt, sondern das unbestimmte ע gewählt hat, das einen Zusammenhang statuiert, aber die Art desselben absichtlich im Dunkel läßt. Der Untergang der Stadt ist verursacht durch den Tod des Königs. Ein physischer Zusammenhang, wonach ein feindliches Heer die Stadt erobert und der König naturgemäß mit seiner Hauptstadt fällt, liegt nicht vor. Das hieße: „Der König geht unter mit seiner Stadt“, nicht: „Die Stadt geht unter mit dem König“. Der Nexus, den wir suchen, kann also nur ein moralischer sein. Die Stadt hat ihren König, den Grund ihrer Stärke, die Quelle ihres Glückes verloren. Deshalb ereilt sie das Verderben. Wie kann aber Jerusalem seinen Messias verlieren? Nur durch seine Schuld. Jerusalem, d. i. der gott-

1) Matth. 11, 3; Luk. 7, 19. 20; Joh. 1, 15. 27. — Matth. 3, 11; Apost. 19, 4. — Matth. 23, 39.

2) Joh. 1, 9; 11, 27. — 3) Joh. 3, 31.

4) Joh. 3, 31. — 5) Joh. 6, 14.

6) Joh. 12, 13; Luk. 19, 38; Marc. 11, 9. 10; Matth. 21, 9.

7) Vgl. Matth. 26, 64; Marc. 14, 62. — Matth. 24, 30; Marc. 13, 26. — Matth. 16, 28.

lose Teil des Volkes, tötet seinen König (יכרת in V. 26 b deutet einen gewaltsamen Tod an), es weist das ihm angebotene Heil schnöde zurück. Zur Strafe geht es unter; d. h. die gottlose Masse geht unter mit dem irdischen Jerusalem und dem irdischen Tempel, die Frommen aber werden aufgenommen in das neue, geistige Sion, das durch den Tod des Messias begründet wird. Alles das läßt der Text in tiefer eindringender Betrachtung ahnen. Er drückt es nicht direkt aus. Der Grund der Zurückhaltung ist klar. Eine deutlichere Sprache hätte nicht zur Vermehrung der freudigen Hoffnung der Frommen dienen können. Den von uns entwickelten Zusammenhang der Ereignisse drückt die Vulgata, wie wir sie jetzt lesen, offen aus: „Occidetur Christus, et non erit ejus populus qui eum negaturus est. Et civitatem et sanctuarium dissipabit." Übrigens läßt auch der hebräische Text durch den Ton der Darstellung und besonders durch zweimalige נחרצת (V. 26 f. 27 f) deutlich genug erkennen, daß der Untergang der Stadt ein Strafgericht ist. — Ein weiterer Grund, den Untergang der Stadt zu erwähnen, liegt darin, daß der Tod Christi die Einführung eines neuen Kultus involviert (V. 27 a). Daraus ergibt sich als naturgemäße Folge das Aufhören der mosaischen Opfer (V. 27 d) und das Zurücktreten der irdischen Bedeutung des Tempels und der Stadt. Waren aber diese Verhältnisse zu erwähnen, so lag es am nächsten des Strafgerichtes zu gedenken, durch welches Jerusalem nicht bloß seine bisherige Stellung verlor, sondern einfach vernichtet wurde. — Endlich liegt noch ein formeller Grund vor, weshalb die Weissagung mit einer Verwüstung der Stadt schließt. Die vorausgehende (8, 13. 25) und die nachfolgende Prophezeiung (12, 7. 11) haben diesen Schluß. Die gleiche Schlußform soll die Zusammengehörigkeit der drei Gesichte dokumentieren. — **9,26 c.** Das Suffix in קצו geht auf Stadt und Heiligtum, richtet sich aber im Geschlecht nur nach dem zunächst stehenden הקדש, das auch der Hauptbegriff ist (vgl. V. 27 d, wo nur vom Tempel und seinen Opfern, nicht von der Stadt die Rede ist). Auf den eben (V. 26 d) genannten Messias kann es natürlich nicht gehen. Denn, um von andern Gründen zu schweigen, es handelt sich um ein Strafgericht und eine endgültige Vernichtung. — **9,26 f.** נחרצת „das Verhängte", im Zusammenhange „das verhängte Unheil". — **9,27 a. b.** „Man macht stark einen Bund mit den

Vielen in der einen Woche", d. i. in der 70. Woche, die nach Verlauf der 69 (V. 26 a) allein noch übrig bleibt von den 70 (V. 24 a). Ein starker, fester, ewiger Bund wird geschlossen mit den Vielen d. i. mit der Menschheit. Dazu stimmt V. 24 f: es kommt der Bringer der „ewigen" Gnade. — „Viele" für „die Menschen überhaupt", wie Is. 53, 11. 12; Matth. 26, 28; Röm. 5, 15. שבוע אחד „in der einen Woche", nicht „eine Woche lang". Denn ein fester, ewiger Bund eine Woche lang ist ein Widersinn. Mithin ist auch im folgenden Stichus entsprechend zu übersetzen „inmitten der Woche", nicht „eine halbe Woche lang". — Also ein neuer Bund wird zwischen Gott und den Menschen geschlossen, ein neuer Kult wird eingeführt. Diese erste Zeile der 2. Gegenstrophe entspricht genau der ersten Zeile der 2. Vorstrophe: „Nach den 69 Wochen stirbt der Messias nicht für sich, sondern als Opfer für die Sünden der Welt (V. 26 a b)"; in der 70. Woche wird ein neues Opfer und ein neuer Kult eingeführt (V. 27 a b). — Man hat das Unmögliche nicht unversucht gelassen, um den klaren Wortlaut unserer Stelle zu umgehen. Es wäre verlorene Zeit, all diesen Versuchen nachzugehen. Man merke sich: בריה ist in unserm Buche[1]) der Bund Gottes mit den Menschen und sonst nichts; הגביר heißt „stark machen" und sonst nichts; V. 27 a b muß eine Parallele sein zu V. 26 a b, wo vom Opfertode Christi die Rede ist und von sonst nichts; הרבים ist die Menschheit und sonst nichts, jede andere Vielheit hätte deutlicher bezeichnet werden müssen; von Antiochus Epiphanes und seiner Verfolgung der Juden findet sich in der ganzen Rede des Engels nicht die geringste Spur. — **9,27 c d.** Weil in der 70. Woche ein neuer Kult eingeführt wird, verlieren eben dadurch die alten Opfer in dieser Woche ihre Geltung. Mit dem Opfertode Christi sind die alten Opfer beseitigt. Der Opfertod Christi fällt also mit der Abschaffung der Opfer zusammen, er fällt in die Mitte der 70. Woche. Von terminus a quo (458 v. Chr.) bis zum Tode Christi verfließen mehr als 69 Wochen (483 Jahre) und weniger als 70 Wochen (490 Jahre), also 484 bis 489 Jahre, ja wie es scheint genau $69^1/_2$ Wochen (in der Mitte der Woche!) d. i. 486 bis 487 Jahre. — Diese 2. Zeile der Gegenstrophe entspricht der 2. Zeile der Vorstrophe: „Der Tempel geht unter (V. 26 c d); die Tempelopfer werden beseitigt (V. 27 c d)". Wie herrlich stimmt doch alles bei dem

1) 9, 4. 27; 11, 22. 28. 30. 32.

Propheten zusammen, sobald man ohne Vorurteile seine Worte in ihrem einfachsten und natürlichen Sinne nimmt! — **9,27 e f.** Denken wir uns כנף weg, so haben wir: „auf die Greuel folgt Verwüstung, und auf die Verwüstung folgt (strömt nieder) Unheil bis zur Vernichtung" d. h. Unglück über Unglück bricht herein und bringt die endgültige Vernichtung. Zur Ausdrucksweise vgl. Joel 1, 4. Das Unheil, das verkündet wird, gilt dem Tempel (und der Stadt), denn von ihm war 26 e f und soeben noch implicite in V. 27 cd die Rede. — ועד כלה ist emphatisch an die Spitze gestellt und durch Vav mit dem folgenden verbunden, eine vielfach zu beobachtende Konstruktion. — Was ist aber כנף? Man könnte versucht sein, in ihm eine einfache Erweiterung der Präposition על zu sehen, ohne daß ihm selbständige Bedeutung zukomme. So steht z. B. häufig כיר für ב, und im Neuhebräischen ist die Erweiterung der Präpositionen durch Substantive eine ganz gewöhnliche Erscheinung. Indes כנף findet sich nicht so gebraucht. Wir müssen vielmehr übersetzen: „auf die Schwingen des Greuels folgt Verwüstung", d. i. auf den beschwingten Greuel; die greuliche Verheerung ist als ein heranfliegendes Unwetter gedacht, das Unheil auf den Tempel niedergießt (תהך in 27 f). — Diese 3. Zeile der Gegenstrophe (27 ef) entspricht der 3. Zeile der Vorstrophe (V. 26 ef). Beide sagen: „Das Unheil kommt über den Tempel (und die Stadt) gleich einem Unwetter und bringt völlige Vernichtung." Besonders vollkommen ist die Responsion der Schlußstichen (26 f und 27 f). Es entsprechen sich die Anfangsworte: ועד כלה, ועד קץ (ועד am Anfange ist identisch, קץ und כלה synonym). Diese Schlußworte sind identisch: שומם. Je zwei Worte stehen in der Mitte: zwei sind identisch, נחרצת; zwei sind synonym, Krieg (מלחמה) und Überschwemmung (תהך). Kann die Ähnlichkeit weiter gehen, ohne zur Identität zu werden? Ist das alles Zufall? Haben wir nicht vielmehr Recht mit der Behauptung, daß V. 26 eine Vorstrophe und V. 27 die ihr entsprechenden Gegenstrophe ist? Ist also unsere Erklärung des Inhalts nicht die wahre, da sie allein der Responsion der Strophen gerecht wird?

IV. Allgemeine Bemerkungen. 1. משח geht überall auf den Messias 9, 24 h. 25 d. 26 b; desgleichen נגיד 9, 25 d. 26 d.

2. Der terminus ad quem der Weissagung ist nur einer, nämlich der terminus für die 69 oder 70 (genauer 69½) Wochen,

d. i. der Tod Christi. Ein besonderer terminus ad quem für die 7 Wochen oder für die 69 Wochen (vor der letzten halben Woche) ist nirgends angegeben. Die Aufteilung der $69^1/_2$ Wochen in $7 + 62 + {}^1/_2$ Wochen dient lediglich der Amplifikation und hat keine geschichtliche Bedeutung.

3. Für die genauere Erklärung ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß man sich der Reponsion zwischen V. 26 und 27 bewußt werde. Es entspricht V. 26 a b dem V. 27 a b, V. 26 c d dem V. 27 c d, V. 26 e f dem V. 27 e f. Namentlich stehen die beiden Schlußstichen V. 26 f und V. 27 f in einer überaus weitgehenden Reponsion. Wir haben darüber das Nötige in den Erläuterungen zu V. 27 gesagt und bitten das dort Beigebrachte sehr aufmerksam zu überlegen. Denn bisher haben alle Erklärer diese Reponsion vollständig übersehen.

4. Neuerdings hebt man immer wieder scharf hervor, daß die Meinungen der Erklärer über unser Kapitel stets sehr geteilt gewesen seien. Manche wollen damit offenbar den Schein erwecken, unsere Prophezeihung sei sehr dunkel und schon deshalb für apologetische Zwecke nicht verwendbar. Demgegenüber ist es höchste Zeit, energisch die Wahrheit zu betonen, daß diese Meinungsverschiedenheiten (abgesehen natürlich von dem einen oder andern exzentrischen Kopfe) sich nur auf Nebensachen bezogen, und daß in der Hauptsache die Alten stets einig waren trotz aller Mängel der griechischen Übersetzung und trotz der ungenügenden chronologischen Hilfsmittel, die ihnen zu Gebote standen. Alle deuteten 9, 24 auf den Messias. Alle sagten, daß gemäß dem Propheten von dem in 9, 25 b c erwähnten Dekrete bis auf den Messias 69 oder 70 Jahrwochen verfließen müssen. Das Dekret in 9, 25 b c deuteten alle auf eins der vier, die wir in den Erläuterungen zu 9, 25 b c namhaft gemacht haben. Also war man in dem Hauptsatz einig: „Von einem der vier genannten Dekrete bis auf den Messias sind es nicht ganz 490 Jahre.“ Man war also über die apologetische Verwendbarkeit der Weissagung einig. — Das worüber man nicht einig war, ist dieser Einheit gegenüber nur Nebensache. Man stritt nämlich, welches der vier Dekrete gemeint sei, ob die 7 Wochen den 62 Wochen zeitlich vorangehen oder nachfolgen, welches Ereignis es sei, das den Zeitraum der 69 Wochen in die beiden Perioden von 7 und 62 Wochen zerlege u. dgl.

V. Analyse. 1. Paar. Einleitung. *1. Vorstrophe.* Bitte um Aufmerksamkeit. — Ich bin an dich geschickt (V. 22 bis 23 b). Merke also auf (V. 23 c-f)! *1. Gegenstrophe.* Das Thema: Nach 70 Wochen kommt der Messias und sein Heil. — Es kommt das Heil für Israel (V. 24 a-d) und für die ganze Welt (V. 24 e-h).

Zwischenstrophe. Die Periode der Erwartung. a) Der terminus a quo und ad quem (V. 25 a-d). b) Kurze Charakteristik der Periode: es ist eine Zeit der Drangsal 69 Wochen lang (V. 25 e-h).

2. Paar. Die Ankunft des Heiles. *2. Vorstrophe.* Nach den 69 Wochen kommt Christus und Christus stirbt als Sühnopfer für die Sünden der Welt (V. 26 a b). Der synagogale Tempel und das irdische Jerusalem gehen unter (V. 26 c d). Eine furchtbare Katastrophe, die gleich einem Unwetter hereinbricht, vernichtet beide (V. 26 e f). — *2. Gegenstrophe.* Gewiß, in der 70. Woche wird ein neues Opfer und ein neuer Kultus eingeführt (V. 27 a b). Die synagogalen Opfer hören auf (V. 27 c d). Eine furchtbare Katastrophe, die gleich einem Unwetter hereinbricht, vernichtet den Tempel und die Stadt (V 27 e f).

VI. Einwände. *1. Einwand.* Die Weissagung soll offenbar eine Botschaft der Freude und des Trostes für Daniel und alle frommen Juden sein. Das ist sie aber nicht, wenn sie den endgültigen Untergang der Stadt und des Tempels verkündet.

Antwort. Der Untergang trifft selbstverständlich nur die Gottlosen, das alte relativ ruhmlose Jerusalem und den alten relativ ruhmlosen Tempel. Dafür wird der Messias ein neues glorreiches Jerusalem und einen neuen glorreichen Tempel errichten, nämlich das Gottesreich der katholischen Weltkirche. In dieses neue Jerusalem werden alle frommen Israeliten eintreten, und so werden sie den vollsten Anteil nehmen am grenzenlosen Glücke der messianischen Zeit. Die Weissagung enthält also den größten denkbaren Trost für die Frommen; das steht ja an sich außer aller Frage, da die Ankunft des Messias verheißen wird, der Israels vollendeter Trost ist. Daß aber die in sich so freudenreiche Ankunft des Messias ein furchtbares Strafgericht für den gottlosen Teil des Volkes in sich schließt, war den Israeliten längst bekannt, z. B. durch Is. 44—66.

*2. Einwand.* Die vorausgehende Weissagung schließt mit einer Verwüstung des Tempels (8, 11) und der Abschaffung der Opfer für $3^1/_2$ Jahre (8, 13—14). Ebenso endet die folgende Weissagung mit einer Verheerung des Tempels (11, 31) und mit der Abschaffung der Opfer für $3^1/_2$ Jahre (12, 7. 11). In beiden Fällen handelt es sich um die Verfolgung in der Zeit der Machabäer durch Antiochus Epiphänes. Also muß man auch unsere Weissagung, die in der Mitte zwischen jenen beiden steht, wenn irgend möglich, auf die Drangsal unter Epiphanes deuten, zumal sie genau wie die beiden andern mit einer Verwüstung der Stadt und mit einer Abschaffung der Opfer auf $3^1/_2$ Jahre abschließt. Wir können nämlich 9, 27 c d übersetzen: „Die Opfer werden abgeschafft $^1/_2$ Jahrwoche lang"; und wir müssen es so übersetzen wegen der Analogie mit den beiden andern Weissagungen.

Antwort. Aus der äußern Übereinstimmung in der Form der Darstellung dürfen wir in der hebräischen Poesie und Prophezie nur mit größter Vorsicht Schlüsse auf die Identität des Inhalts ziehen. Denn diese Literatur liebt es, die verschiedenen Teile eines Buches durch dergleichen Äußerlichkeiten mit einander zu verbinden und sucht deshalb geflissentlich nach ähnlichen Ausdrücken und Darstellungsmitteln auch da, wo es sich um die heterogensten Inhalte handelt. Jene Gleichartigkeit des Schlusses der drei Weissagungen beweist also nur, daß sie nach der Absicht des Propheten eng zusammen gehören und im Rahmen des ganzen Buches für sich zusammen eine untergeordnete Einheit bilden. Daraus folgt aber nicht, daß das mittlere Stück mit den beiden andern inhaltlich identisch sei. Im Gegenteil, es ist zu erwarten, daß es auf ein Ereignis von wesentlich höherem Interesse gehe, zu dem der Inhalt der beiden andern Stücke eine minder bedeutsame Parallele, eine Vorbereitung oder einen Typus bildet. Das ist nun bei unserer Auffassung in vollkommenster Weise der Fall. Die Ereignisse der Machabäerzeit, welche den Inhalt der zwei Begleitweissagungen bilden, sind die nächste Vorbereitung auf den Messias; die Befreiung aus der Gewalt des Epiphanes ist auch ein Typus der Befreiung durch Christus. Der Prophet hat demnach seine Hauptweissagung uns in einem überaus passenden Rahmen geboten. Jene Übereinstimmungen, welche der Einwand geltend macht, be-

stätigen also lediglich unsere Erklärung, statt sie zu entkräften. Sie lassen uns ahnen, daß das Mittelstück ein Gegenstand von der höchsten Bedeutung, daß es wohl messianisch sein müsse. — Auf die Machabäerzeit paßt übrigens ganz und gar nicht, was in Kap. 9 gesagt wird, und deshalb kann nun einmal von einer Beziehung auf diese Zeit absolut keine Rede sein. Man lese unsere Übersetzung und die Erläuterungen!

*3. Einwand.* Es ist störend, daß in V. 26 der Untergang der Stadt in Parallele gesetzt wird zum Tode des Messias. Also dürfte wenigstens hier die gebotene Übersetzung einer kleinen Korrektur bedürfen.

Antwort. Die beiden Ereignisse bilden keine Parallele, sondern einen Kontrast, wie der Prophet deutlich sagt. Der Messias stirbt zur Erlösung der Menschheit, die Stadt geht unter in einem Strafgericht (נחרצת). Daneben besteht zwischen beiden ein zeitlicher Zusammenhang, auch ein innerer, den der Prophet aber absichtlich im Dunkel läßt. Wir haben darüber das Nötige gesagt in den Erläuterungen zu 9, 26 d.

VII. Die Stellung unserer Weissagung im Rahmen des ganzen Buches. Die Einteilung des Buches Daniel ist am Sprachenwechsel ungemein leicht zu erkennen. Es besteht nämlich aus einer hebräischen Einleitung (Kap. 1.), einem aramäischen ersten (Kap. 2—7) und einem hebräischen zweiten Teile (Kap. 8—12). Manche ziehen Kap. 7 zum zweiten Teile wegen seines Inhaltes. Denn, sagen sie, der erste Teil ist historisch (Kap. 2—6), der zweite enthält prophetische Weissagungen (Kap. 7—12). Aber das ist unrichtig. Denn Kap. 2 ist nicht weniger prophetisch als Kap. 7.

Kap. 2—7 bilden für sich eine symmetrisch gebaute Einheit aus 6 Stücken. Kap. 2 und 7 entsprechen sich; sie enthalten je ein Gesicht über die 4 Weltreiche.[1]) Ebenso entsprechen sich Kap. 3

1) Unter den 4 Reichen sind doch wohl das babylonische, persische, mazedonische (unter Alexander dem Großen) und syrische (unter den Seleuciden) zu verstehen. Es handelt sich um die vier vorchristlichen Reiche in Asien, die sich nach einander in der Herrschaft über Babel und Jerusalem ablösen. Die syrische Herrschaft endete mit der Befreiung durch die Machabäer, welche eine Vorbereitung und Einleitung auf das bald folgende messianische Reich war und mit diesem messianischen Reiche in der Prophezie verschmilzt. Das

und 6; beide berichten die wunderbare Befreiung der Gesetzestreuen aus dem ihnen zugedachten Verderben. Endlich entsprechen sich Kap. 4 und 5; beide erzählen vom bestraften Stolze königlichen Hochmutes.

Dieser erste Teil gibt also einen Überblick über die Ereignisse der Zukunft bis zur Ankunft des Messias (Kap. 2. 7), so daß man das Näherkommen des Messias an dem sukzessiven Auftreten der vier Weltreiche wird bemessen können. Dann werden die Bedingungen uns vor Augen geführt, welche die Teilnahme an den messianischen Gütern gewährleisten (Kap 3. 6) oder unmöglich machen (Kap. 4. 5): Exaltat humiles (Kap. 3. 6), deponit superbos (Kap. 4. 5); der Messias kommt als Bringer des Heils nur für die Frommen und Gesetzestreuen und scheinbar Schwachen, für die Gottlosen aber und Stolzen und die scheinbar so mächtigen Verfolger der Guten bringt er Fluch und Verderben, denn positus est hic in ruinam et resurrectionem multorum (Luk. 2, 34; vgl. Luk. 1, 51—52). Die Zentralidee der ganzen Darstellung ist also der Messias 2, 44; 7, 13. 14. 22. 27.

Durch Kap. 7 ist der erste Teil geschickt mit dem zweiten verkettet. Denn Kap. 7 ist inhaltlich eine Weissagung, und in formeller Beziehung ist Daniel zweite Person; beides ganz wie im 2. Teile. Dazu ist bei Kap. 7 ein neuer chronologischer Ansatz. Denn Kap. 1—6 schreitet die Darstellung chronologisch voran. Kap. 7 greift plötzlich zeitlich zurück bis vor Kap. 5. Dann geht es wieder in chronologischer Folge weiter bis an den Schluß des Buches. Trotzdem beginnt nicht bei Kap. 7, sondern bei Kap. 8, der zweite Hauptteil des Buches. Das beweist, wie gesagt, der Sprachenwechsel und der symmetrische Bau, durch den sowohl Kap. 2—7 als Kap. 8—12 sich auszeichnen; das beweist auch der Gedankenfortschritt des Buches, den unsere Analyse klar legt. Die sekundären Beziehungen zum zweiten Teil des Buches, die wir in Kap. 7 soeben aufgedeckt haben, sind bloße Kunstmittel, welche die beiden Hauptteile der Schrift eng

---

syrische Reich konnte sehr wohl als Weltreich gelten. Denn es dehnte sich zeitweilig aus von Indien bis Kleinasien und Ägypten, ja Ägypten selbst stand mehrmals fast ganz unter syrischem Einflusse. Man vergleiche die Vermischungen durch Heiraten in 2, 43 mit 11, 6. 17, wo sicher von Syrien die Rede ist.

verbinden sollen. Demselben Zwecke dient wohl auch der so oft von den Exegeten als unerklärliches Rätsel empfundene Umstand, daß 2, 1—3 hebräisch und nicht aramäisch sind; es soll dadurch der erste Teil des Buches mit der Einleitung verkettet werden. Also sind alle drei Teile der Schrift kunstvoll in die engste Beziehung zu einander gesetzt.

Der zweite Hauptteil des Buches (Kap. 8—12) gliedert sich in 3 Abschnitte. Der erste (Kap. 8) und dritte (Kap. 10—12) Abschnitt beschreiben die nächsten Vorzeichen der Ankunft des Messias (8, 17; 11, 35; 12, 2—3), d. i. die Drangsale, Kämpfe und schließlichen Erfolge der Machabäerzeit. Der mittlere Abschnitt (Kap. 9) gibt das bis auf die Jahrwoche, ja fast bis auf den Monat genaue Datum für die Ankunft selbst. Man sieht, der Prophet hat für seine großartige Wochenweissagung den passendsten Rahmen gewählt, und er hat sie mit großer Kunst genau in die Mitte des zweiten Teiles seiner Schrift gestellt. Durch diese zentrale Stellung ist sie deutlich charakterisiert als der Hauptgegenstand des zweiten Teiles und des ganzen Buches. — Der Prophet hat die drei Abschnitte dieses Hauptteiles durch allerlei Äußerlichkeiten als zusammengehörig markiert. Darüber lese man oben unter VI. den zweiten Einwand und seine Lösung.

Also haben wir kurz die folgende Einteilung: A) *Entferntere Vorzeichen der Ankunft des Messias* (das sukzessive Auftreten der vier Weltreiche) und *Karakteristik der zwei Stellungen, welche die Menschen zum Messias einnehmen*. Möge also jeder durch Treue gegen das Gesetz sich auf die Seite derer stellen, denen der Messias das Heil bringt! aber wehe der Gegenpartei, wehe denen, welche die Frommen übermütig verfolgen!

B) *Die nächsten Vorzeichen der Ankunft des Messias* (die Ereignisse der Machabäerzeit) *und das genaue Datum der Ankunft selbst*.

Die Seele des ganzen Buches ist demnach der Messias. Die messianische Deutung von Kap. 9 ist durch die Anlage der ganzen Schrift erfordert, und diese Deutung allein wird der zentralen Stellung gerecht, welche das Kapitel im zweiten Hauptteile des Buches einnimmt. *Sehr passend ist das Datum der Ankunft des Messias mitten hineingestellt in die Beschreibung der nächsten Vorzeichen* (Kap. 8 und

Kap. 10—12). Daß es sich um eine ungemein bedeutsame und deshalb wohl um eine messianische Weissagung handelt, beweist neben der zentralen Stellung die großartige Einleitung durch ein hochfeierliches Gebet (9, 4—19), wie es keiner andern Prophezie des Buches vorangeschickt ist. Vgl. auch unsere Erläuterungen zu 9, 22 b.

Aus unserer Analyse und den an sie geknüpften Bemerkungen ergibt sich, daß das Buch Daniel eine streng einheitliche Schrift ist. Es ist von ein und demselben Verfasser nach streng einheitlichem Plan ausgeführt. Der Sprachenwechsel ist ursprünglich. Durch ihn hat der Verfasser die Hauptteile seiner Schrift kenntlich gemacht und teilweise (durch die hebräische Sprache in 2, 1—3) mit einander verkettet. Alles, was man über verschiedene Quellenschriften gedruckt hat und druckt, gehört lediglich ins Reich der Phantasie. Das alles wird keinen Bestand haben, nur die Wahrheit ist ewig. Unsere Schrift ist offenbar in einer Zeit verfaßt, wo die Juden ziemlich allgemein zwei Sprachen verstanden: als eigne Sprache das Hebräische und als Sprache ihrer Umgebung das Aramäische; viele hatten wohl auch schon die fremde Sprache selbst angenommen. Das paßt zur Zeit des Aufenthaltes der Juden in Babel vor Esdras und Nehemias. Damals also hat Daniel gelebt und geschrieben. Diejenigen, welche sagen, das Aramäische, welches zu jener Zeit in der Umgebung der Juden gesprochen und geschrieben wurde, sei von dem Aramäischen unseres Buches verschieden, behaupten mehr, als sie wissen können.

Nach der von uns gegebenen Analyse ist die heute viel kolportierte Behauptung, Daniel habe geschrieben, um die Juden der Machabäerzeit zum mutvollen Kampfe gegen die Syrer zu stärken, ein arger Irrtum, der das richtige Verständnis des Buches und seiner Teile unmöglich macht.[1]) Der Hauptgegen-

1) Wie man nur so was sagen und dafür Glauben finden kann! Eine solche Flug- und Brandschrift hätte doch einen andern Inhalt und wahrlich einen andern Ton. Wie packend würde sein die Anschaulichkeit der Darstellung! Wie würde alles beben vor Zorn und Haß gegen die Heiden und die heidnischen Könige, speziell die Syrer! Wie würde das Buch glühen von leidenschaftlicher Begeisterung für die mutvollen Vorkämpen der Freiheit des Volkes! Nichts von alledem findet sich in der Schrift. Sie zeigt

stand des Buches ist überall der Messias, nicht Antiochus Epiphanes. Die Ereignisse der Machabäerzeit werden nur insofern näher ins Auge gefaßt, als sie eben das nächste Vorzeichen der Ankunft des Messias sind. Daniel ist ein Trostbuch für die nachexilischen Juden aller Zeiten bis auf Christus und somit natürlich auch für die Machabäerzeit, doch nicht für diese allein, sondern ebenso für die frühern Jahrhunderte. Der Inhalt des Buches ist einfach dieser: Es wird die Ankunft des Messias verheißen, und neben einem genauen Datum dieser Ankunft werden die fernern und nächsten Vorzeichen derselben angegeben mit einer Mahnung, durch Treue gegen das Gesetz (Kap. 3. 6) sich das messianische Heil zu sichern und sich nicht zu fürchten (Kap. 4. 5) vor der scheinbar oft so großen Macht der Bösen.

VIII. Die Erfüllung der Weissagung. Der *terminus a quo* der Weissagung ist das 7. Jahr des Artaxerxes. S. Erläuterungen zu 9, 25 bc. Das 1. Jahr dieses Königs ist 464 v. Chr., genauer Dez. 465 bis Dez. 464; also ist das 7. Jahr 458 v. Chr., genauer Dez. 459 bis Dez. 458 (s. bei Pauly-Wissowa).

Das Jahr 458 v. Chr. war ein Sabbatjahr; genauer: vom Herbst 458 v. Chr. bis zum Herbst 457 v. Chr. lief ein Sabbatjahr. Die Sabbatjahre laufen von Herbst zu Herbst.[1]) Nach Maimonides war 1175 n. Chr. (d. i. 1174/75) ein Sabbatjahr. Nach Rabbenu Tam war 1251 n. Chr. (d. i. 1251/52) ein Sabbatjahr. Eine Rabbinerkonferenz erklärte, das Jahr 1552 n. Chr. (d. i. 1552/53) sei ein Sabbatjahr. Für das Sabbatjahr 1888/89 n. Chr. wurde über die Verpflichtung der für das Sabatjahr geltenden Ruhegesetze viel gestritten.[2]) Nach Schürer[3]) waren Sabbatjahre 38/37 v. Chr.; 68/69 n. Chr.; 136/135 v. Chr.; 40/41 n. Chr. Also wenn die um 2 vermehrte christliche Jahreszahl durch 7 teilbar ist, beginnt allemal im Herbst ein Sabbatjahr. Mithin begann im Herbst 458 v. Chr. (d. i. Herbst minus 457 aerae Christianae) ein Sabbat-

---

uns einen Juden Daniel, der auf bestem Fuße steht mit den heidnischen Königen und an alles eher denkt, als an Revolution. Die Vorkämpen des Volkes gegen die Heiden spielen nirgends eine Rolle.

1) The Jewish Encyclopedica X, 606 a; Schürer[3], Gesch. d. jüd. Volkes I, 1901, S. 214 Fußnote 13.

2) The Jewish Enc. X. 607. 608. — 3) A. a. O. I, S. 34—36.

jahr; denn (— 457 + 2) = (— 455) ist durch 7 teilbar. — Das letzte Sabbatjahr war 1902/1903; das nächste wird sein 1909/1910.

Das Jahr 458 v. Chr. war ein Jubeljahr; genauer: vom Herbst 458 v. Chr. bis Herbst 457 v. Chr. lief ein Jubeljahr. Jedes siebte Sabbatjahr ist ein Jubeljahr. So hielt man es wenigstens in nachexilischer Zeit, die hier allein in Betracht kommt.[1]) Es war also alle 49 Jahre ein Jubeljahr. Vor dem Exil, sagen die Rabbinen vielfach, sei alle 50 Jahre ein Jubeljahr gewesen.[2]) Man braucht ihnen das nicht zu glauben, da die Sache in sich wenig wahrscheinlich ist. Aber für unsern Gegenstand ist diese Kontroverse belanglos. Das Jahr 68/69 n. Chr. war das 35. Jahr nach einem Jubeljahr,[3]) also war 33/34 n. Chr. ein Jubeljahr. Das Jahr 313/312 v. Chr. war das 47. Jahr nach einem Jubeljahr;[4]) also war 360/359 v. Chr. ein Jubeljahr. Also wenn die um 16 vermehrte christliche Jahreszahl durch 49 teilbar ist, beginnt allemal im Herbst ein Jubeljahr. Mithin begann im Herbst 458 v. Chr. ein Jubeljahr; denn (— 457 + 16) = (— 441) ist durch 49 teilbar. — Das letzte Jubeljahr war 1895/1896; das nächste wird sein 1944 bis 1945.

Wir stehen also vor der auffallenden, meines Wissens bisher von niemand bemerkten Tatsache, daß das Jahr 458 v. Chr., das die katholischen Forscher ziemlich allgemein als terminus a quo der Weissagung Daniels betrachten, ein Sabbat- und Jubeljahr gewesen ist. Daß ein solches Jahr als Ausgangspunkt einer Zeitbestimmung die nach Jahrwochen (70 Jahrwochen) und Jubelperioden (10 Jubelperioden) fortschreitet, besonders angemessen ist, liegt auf der Hand. Wir sehen in diesem Zusammentreffen keinen Zufall, sondern wir erblicken darin eine schöne und unerwartete Bestätigung dafür, daß unsere Erklärung auf dem richtigen Weg ist. Die höchst merkwürdige, von uns konstatierte Tatsache kann einen wohl auf den Gedanken bringen, der Prophet betrachte innerhalb des 7. Jahres des Artaxerxes als genauern terminus a quo seiner Berechnung den Anfang jenes Jubeljahres, d. i. die ersten Tage des Monats Tischri oder des Oktobers.[5])

1) The Jewish Enc. X, 606 a.

2) Aus Lev. 25, 8—10, worauf man sich dafür gern beruft, folgt m. E. eher das Gegenteil. — 3) The Jewish Enc. X, 608 a. — 4) A. a. O.

5) Der 1. Tischri (Neujahrstag) fiel damals auf Montag den 2. Oktober.

Der *terminus ad quem* der Weissagung ist der Tod des Messias und die unmittelbaren Wirkungen dieses Todes: Die Entsündigung der Menschheit, die Gründung des neuen Bundes, das Aufhören der alten Opfer und Gesetze. Um sich davon zu überzeugen, lese man aufmerksam unsere Übersetzung und die Erläuterungen.

Zwischen dem *terminus a quo* und dem *terminus ad quem* liegen 69 bis 70 Jahrwochen, d. i. 483 bis 490 Jahre, ja, wie es scheint, genau $69^1/_2$ Wochen d. i. 486 bis 487 Jahre. Man lese wiederum aufmerksam unsere Übersetzung und die Erläuterungen! Der Messias muß also nach der Weissagung des Propheten sterben in den Jahren 26 bis 33 n. Chr., genauer 29 oder 30 n. Chr. — Nehmen wir an (und die Weissagung bietet positive Anhaltspunkte für diese Annahme), der terminus a quo sei der Tischri des Jahres 458 v. Chr. und als Bruchteil der letzten Woche habe genau die Hälfte (חצי 9, 27 c) d. i. $3^1/_2$ Jahre zu gelten, so kommen wir auf den Nisan des Jahres 30 n. Chr. als auf die vom Propheten vorausverkündete Zeit des Todes des Messias.

Nun ist Jesus von Nazareth tatsächlich gestorben im Nisan des Jahres 30 n. Chr. In ihm hat sich also die Weissagung Daniels mit einer geradezu überwältigenden Genauigkeit erfüllt. Genau in der vom Propheten vor Jahrhunderten verkündeten Jahrwoche, ja, man möchte sagen, genau zu der vom Propheten verkündeten Stunde wird in Jerusalem ein Mann zum Tode geführt (9, 26 b), den viele für den Messias hielten, der sich selbst den Messias nannte, der erklärte, er sterbe nicht für sich (9, 26 b), sondern als Sühnopfer für die Sünden der Welt (Matth. 26, 28; Joh. 3, 16; 10, 11. 18). Dieser Mann hat alles zur Ausführung gebracht, was Daniel und die andern Propheten von dem Messias weissagten: er hat einen neuen Bund gegründet, die christliche katholische Weltkirche (9, 27 a), er hat den alten Kult abgeschafft (9, 27 d), er hat die ganze Welt zur Verehrung des einen wahren Gottes bekehrt, wenigstens hat man das alles getan und zuwege gebracht unter Berufung auf seinen Namen und bald nach seinem Tode. Leugnen läßt sich das nicht. Eher könnte man das Licht leugnen am hellen Mittage. Der neue Bund, die katholische Kirche steht da in der Geschichte als ein neues geistiges Weltreich, wie es die

Propheten vorausgesagt; sie steht da seit dem Nisan des Jahres 30 n. Chr., von dem Kreuze auf dem Kalvarienberge ist sie damals ausgegangen, im Namen des am Kreuze sterbenden Jesus von Nazareth, des Messias (משיח Dan. 9, 26 b), des Königs der Juden (נגיד 9, 26 d; 25 d; Matth. 27, 37) hat sie alles getan und tut sie alles, was immer sie getan hat und tut. Sie und niemand sonst hat das Evangelium über die Erde getragen, denn sie und niemand sonst ist der ewig fortlebende Christus, der ewig fortlebende Lehrer der Menschheit. Sie hat auch zu uns das Evangelium gebracht, obgleich viele, die dieses Evangelium laut im Munde führen, ihr für diese Wohltat mit würdelosen Schmähungen lohnen. Wer hätte die von den Propheten verkündete Bekehrung der Welt für möglich gehalten? Und doch ist sie gegen alles menschliche Erwarten Wirklichkeit geworden, und was fast noch wunderbarer ist, Wirklichkeit geworden genau in dem von den Propheten (Daniel) vorausgesagten Jahre. Überlegen wir uns die Sache noch einmal! — Jesus von Nazareth ist gekreuzigt worden am 7. April 30 n. Chr.; der Unglaube leugnet es nicht.[1]) Daniel verkündet lange vor Jesu Geburt, nach einer Periode von 69½ Wochen d. i. 486½ Jahren werde ein Gesalbter sterben; der Unglaube leugnet es nicht.[2]) 486½ Jahre vor dem Tode Jesu haben wir den Herbst des Jahres 458 v. Chr.; der Unglaube leugnet es nicht, es ist ja ein einfaches Subtraktionsexempel. Dieses Jahr ist das siebte des Artaxerxes; der Unglaube leugnet es nicht, es steht in jedem Handbuch der Geschichte. Dieses Jahr ist ein Sabbatjahr und ein Jubeljahr und deshalb als Ausgangspunkt für eine Rechnung nach Jahrwochen und Jubelperioden besonders geeignet; der Unglaube leugnet es nicht, gerade seine Bücher haben uns diese Tatsache gelehrt. In diesem Jahre erging nach Ausweis von Urkunden, die lange vor Jesu Geburt existierten (Esdr. 7, 7), ein Befehl, Jerusalem herzustellen und zu bauen, ganz wie ihn Daniel als Ausgangspunkt seiner Wochenrechnung erfordert; der Unglaube leugnet es nicht, die Juden gerade bewahren uns diese Urkunden mit der gewissenhaftesten Treue, sie haben uns auch

1) Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes I 1901 S. 444 Fußnote.

2) Schürer, a. a. O. — Schürer nimmt allerdings bis zum Tode des Gesalbten nur 483 Jahre; doch das verschlägt wenig.

die Weisſagung Daniels ſelbſt erhalten, die in LXX faſt bis zur Unkenntlichkeit entſtellt war. Muß alſo der Unglaube nicht geſtehen, daß Daniels Weisſagung beſſer auf den Tod Jeſu paßt als auf irgend ein anderes Ereignis? Iſt dieſes merkwürdige Zuſammentreffen ein Zufall? Möge das Zufall nennen, wer dazu den Mut in ſich fühlt! ich beneide ihn nicht um dieſen Mut. Möge er aber auch ſo ehrlich ſein, offen vor aller Welt zu geſtehen, daß er vor einem unerklärlichen Rätſel ſteht! Mir aber ſoll nimmer als Zufall gelten, was die Bekehrung der Welt zuwege gebracht! Denn ich weiß, es gibt eine Vorſehung.

(Fortſ. folgt.)

## IX.

# Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin.

Von Dr. Ignaz Seipel, Wien.

(Fortſetzung).

### II.

### Die Lehre des hl. Thomas von der theologiſchen Liebe nach der Summa theologica.

Die Lehre von der theologiſchen Liebe nimmt in der Summa theologica des hl. Thomas genau denſelben Platz ein, den ſie auch bei den neueren Autoren innezuhaben pflegt. In der IIa IIae, die bekanntlich eine vollſtändige ſpezielle Moraltheologie bietet, wird nämlich der Gegenſtand nach den Tugenden gegliedert; der Beſprechung jeder Tugend folgt die der ihr entgegengeſetzten Sünden. Zuerſt werden die theologiſchen Tugenden behandelt; als deren dritte erſcheint die Liebe.

Mit dem Worte caritas bezeichnet der hl. Thomas die Freundſchaftsliebe des Menſchen zu Gott. Der Begriff der Freundſchaftsliebe wird aber durch zwei Merkmale konſtituiert: Das Wohlwollen und die Wechſelſeitigkeit der Liebe. Wohlwollen beſagt nach der Etymologie des Wortes, daß man

einem andern Gutes will. Wünscht man sich selbst ein Gut, so ist die Liebe, die man zu diesem Gute hat, nicht Freundschaftsliebe, sondern Liebe des Begehrens. Damit eine wechselseitige Liebe zwischen Gott und dem Menschen bestehen könne, ist eine Gemeinschaft, ein gemeinsamer Besitz an einem Gute notwendig; diesen stellt Gott dadurch her, daß er uns an seiner eigenen Seligkeit teilnehmen läßt.[1]) Die Elemente, aus denen der hl. Thomas hier den Begriff der theologischen Liebe zusammensetzt, hat er an anderen Stellen bereits näher erklärt. Die theologische Liebe ist eine Art der Liebe überhaupt. Für die Liebe kommen verschiedene Bezeichnungen vor: amor, dilectio, caritas und amicitia. Von diesen Namen bezeichnet amicitia stets einen Habitus, amor und dilectio werden vom Akte gebraucht, caritas kann beides, Habitus und Akt, bezeichnen.[2]) Indem der hl. Thomas hier die theologische Liebe Freundschaft nennt, sagt er schon, daß er im folgenden vom Habitus der Liebe reden will. Aber auch noch in anderer Richtung unterscheiden sich die angeführten Benennungen von einander. Amor ist der allgemeinste Ausdruck. Er bezeichnet an sich jede Hinneigung eines Wesens zu einem andern,[3]) jedes Angemessensein, jede Verwandtschaft oder, wie der hl. Thomas auch sagt, Liebe ist jede Bewegung des einen zu einem anderen hin oder die Ruhe, Befriedigung in einem andern, die hervorgeht aus natürlicher Verwandtschaft oder Zusammenstimmung.[4])

Die Hinneigung eines Wesens zu einem andern kann in beider Natur begründet sein, ohne daß es dazu eines Erfassens der geliebten Sache durch irgendwelche Erkenntnis bedarf. Diese Liebe heißt natürliche Liebe, amor naturalis.[5]) So liebt jedes Wesen das Ziel, auf das es von Natur aus hingeordnet ist, und alles, was auf Grund natürlicher Zusammengehörigkeit eins mit ihm ist.[6]) Diese Art der Liebe ist nicht nur den vernünftigen und den sinnlichen, sondern allen, auch den leblosen Geschöpfen eigen, sie tritt jedoch bei den verschiedenen Abstufungen der Geschöpfe verschieden auf: bei vernünftigen Geschöpfen hat

1) 2. 2. 23. 1. c. Über den Unterschied von freundschaftlicher und begehrender Liebe vgl. auch 1. 20. 1. ad 3., 60. 3. c., 1. 2. 26. 4. c., 27. 3. c. 9, 66. 6. ad 2. und 2. 2. 26. 3. ad 3.

2) 1. 2. 26. 3. c. — 3) 1. c. u. 23. 4. c.

4) 1. 2. 27. 4. c. Vgl. auch 28. 5. c. und ad contrarium, 29. 1. c.

5) 1. 78. 1. ad 3. — 6) 1. 60. 4 ad 3. und c. Vgl. auch 2. 2. 25. 7. c.

die natürliche Liebe ihren Sitz im Willen, bei vernunftlosen, aber doch mit Sinnen begabten im sinnlichen Begehrungsvermögen, in solchen Geschöpfen endlich, die auch kein Sinnenleben haben, liegt sie in der Hinordnung ihrer Natur auf ein anderes.[1]) Die natürliche Liebe ist selbstverständlich immer recht, geordnet; denn sie kommt nicht vom Willen des Geschöpfes, sondern von der unfehlbaren Anordnung des Schöpfers.[2]) Dieser ist der Gegenstand der natürlichen Liebe für alle Geschöpfe, besonders auch für die Menschen, und zwar wird Gott von den Menschen auch mit dieser Liebe über alles geliebt, mehr als der Mensch sich selbst liebt, aber nur als Spender der natürlichen Güter.[3])

Die nächst höhere Stufe der Liebe ist jene, die bereits ein erkennendes Erfassen des geliebten Gegenstandes voraussetzt, aber nur ein sinnliches Erkennen. Sie gehört ganz dem sinnlichen Begehrungsvermögen an und wird von uns die Leidenschaft der Liebe genannt. Sie verdient den Namen Leidenschaft, passio, weil durch sie das Begehrungsvermögen von dem begehrenswerten Gute eine Veränderung erleidet, nämlich die, daß ihm dieses Gut gefällt.[4])

Der Name dilectio endlich läßt an eine vorhergehende Auswahl, ein Vorziehen des einen vor dem anderen denken; er kann daher nur von der Liebe wahlfähiger d. h. vernünftiger Wesen gebraucht werden, von einer Liebe, die ihren Sitz nicht im sinnlichen Begehrungsvermögen, sondern im Willen hat. Von ihr gilt die Definition: Lieben heißt jemandem Gutes wollen. Es gehört zu ihr jede Liebe eines jeden Gutes, das man nicht als sein Ziel, sondern als Mittel zum Ziele liebt, aber auch die caritas. Diesen Namen erhält die vernünftige Liebe dann, wenn der geliebte Gegenstand zugleich besonders hoch eingeschätzt wird.[5]) Im Vergleiche zu den andern gibt es nur ein Gut, das wirklich die größte Wertschätzung verdient, das ist Gott. Deswegen ist dem hl. Thomas sonst caritas einfach dasselbe wie Liebe zu Gott und zwar, wie wir bereits zu Beginn dieses Abschnittes gesehen haben, die Freundschaftsliebe.

---

1) 1. 2. 26. 1. ad 3. und 1. 60. 1. c.

2) 1. 60. 1. ad 3. — 3) 2. 2. 26. 3. c.

4) 1. 2. 26. 2. c. u. 27. 2. c. Vgl. 1. 20. 1. ad 1., 82. 5. ad 1. und 2. 2. 26. 2. ad 3.

5) 1. 2. 26. 3. c. und 1. 59. 4. ad 2. u. ad 3. Vgl. auch 1. 60. 2. c.

Aber auch der Ausdruck Freundschaftsliebe ist noch nicht aller Zweideutigkeit bar. Es gibt nämlich dreierlei freundschaftliche Liebe, die des Nützlichen, des Angenehmen und des Achtbaren, je nachdem der Freund wegen eines durch ihn zu erlangenden Vorteils, wegen der Annehmlichkeit des Umganges mit ihm oder aber rein um seiner selbst willen geliebt wird.[1]) Von diesen drei Gattungen der Freundschaftsliebe entspricht nur eine dem vollständigen Begriff derselben, die Liebe des Achtbaren. Die beiden andern haben schon etwas von der begehrenden Liebe an sich, sind also ebenfalls von der höchsten Liebe, caritas, auszuschließen.[2])

Hiermit ist die übernatürliche Liebe von jeder andern gehörig abgegrenzt und der Sinn der Definition, die der hl. Thomas an die Spitze seiner Erörterung der theologischen Liebe stellt, klargelegt. Er geht nun daran, diese Definition dadurch zu vervollständigen, daß er lehrt, die Liebe ist ein geschaffener Habitus in der Seele des Menschen. Mit direkter Bezugnahme auf die Ansicht des Petrus Lombardus wird die Frage untersucht, ob die Liebe etwas vom hl. Geiste Verschiedenes, also Geschaffenes sei. Zuerst wird die Lehre von der Identität der theologischen Liebe mit dem hl. Geiste noch präziser gefaßt. Diese war von Petrus Lombardus nicht so gemeint, sagt der hl. Thomas, als ob jeder Akt der Liebe zu Gott der hl. Geist sei, sondern so, daß die Akte der Liebe ohne Vermittlung eines geschaffenen Habitus vom hl. Geiste selbst ausgehen. Die Absicht, die Lombardus, als er sich für diese Ansicht entschied, war, die hervorragende Stellung, welche die Liebe unter den Tugenden einnimmt, auf diese Weise zu begründen. Aber dieser Zweck wurde — das zeigt nun der hl. Thomas ausführlich — nicht erreicht. Wenn das wahr wäre, was Lombardus sagt, dann wäre im Akt der übernatürlichen Liebe die Seele nur von außen bewegt und in keiner Weise selbst Prinzip des Aktes. Oder wenn man die Seele doch noch irgendwie Prinzip des Liebesaktes nennen zu können glaubte, so wäre sie höchstens dessen werkzeugliche Ursache. In beiden Fällen ist die Freiwilligkeit des Liebesaktes ausgeschlossen. Die Freiwilligkeit ist aber das Fundament der Verdienstlichkeit. Ist der Akt der Liebe nicht mehr freiwillig, dann steht er niedriger als der irgend einer

1) 2. 2. 23. 5. c. — 2) 1. 2. 26. 4. ad 3.

anderen Tugend. Da dies unmöglich so sein kann, so bleibt nichts anderes übrig, als zuzugeben: wenn auch der Wille zum Liebesakt durch den hl. Geist bewegt wird, bringt er doch auch selbst diesen hervor. Das kann der Wille mit seinen natürlichen Anlagen allein nicht: denn der Liebesakt ist ein übernatürlicher. Folglich muß die Seele eine Form, einen Habitus, eingegossen erhalten, der sie dazu fähig und geneigt macht. In der Tat ist der Mensch, der die Liebe hat, zu den Akten dieser Tugend mehr geneigt, als es bei andern Tugenden der Fall ist, bei denen niemand das Vorhandensein eines eigenen Habitus leugnet. Es wäre ohne Zweifel sehr merkwürdig, wenn dort, wo kein Habitus vorliegt, die Tugendübung leichter und freudiger geschähe, als wo sie aus einem besonderen Habitus hervorgeht. So verlangt nicht nur die Würde der Liebe, sondern auch die innere Erfahrung einen geschaffenen Habitus der Liebe in der Seele.[1]) Dieser nimmt der Seele gegenüber eine eigenartige Stellung ein. Als Habitus ist er ein Akzidenz und steht daher niedriger als diese, seine Substanz. Da er aber nicht aus der Seele selbst hervorwächst, sondern auf der Teilnahme an einer höheren, der göttlichen Natur beruht, übertrifft er sie an Würde.[2])

Den Habitus der Liebe bestimmt der hl. Thomas näherhin als eine Tugend. Tugenden sind Vollkommenheiten im Menschen, durch welche dessen vernünftige Seele auf Gott hingeordnet wird, während die niederen Vermögen nach der Vorschrift der Vernunft geregelt werden. Es besteht also das Wesen der Tugend darin, daß sie die menschlichen Handlungen durch Beziehung auf die doppelte Richtschnur für die Sittlichkeit, Gott und die Vernunft, gut macht. Die Liebe verbindet den Menschen mit Gott und bewirkt, daß alle Handlungen auf Gott bezogen werden; sie verdient daher den Namen einer Tugend.[3])

Über die Verbindung des Menschen mit Gott durch die Liebe findet sich an verschiedenen Stellen der Summa theologica folgendes: Eine Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten wird durch die Liebe jeder Art bewirkt. Es besteht eine Analogie zwischen dem Vorgange beim Erkennen und beim Lieben. Bei jenem wird in den Intellekt das Erkenntnisbild aufgenommen

1) 2. 2. 23. 2. c. — 2) l. c. 3. ad 3.
3) 2. 2. 23. 3. c. und 1. 95. 3. c.

und der erkannte Gegenstand so in der Seele gegenwärtig; bei diesem wird ein Eindruck auf den Willen hervorgerufen, der ihn zum geliebten Gegenstand hinzieht. Es ist dies das Wohlgefallen an dem Gegenstande. Diese Verbindung, die im Affekte, Verlangen besteht, ist eine wahre Vereinigung, weil derjenige, welcher auf Grund der Beobachtung, daß er und ein anderes zusammengehören, in sich Neigung zu diesem hat, schon an etwas teil hat, was auch dem andern angehört. Sie gehört notwendig zur Liebe. Nicht notwendig ist eine wirkliche, reale Vereinigung, die allerdings vom Liebenden auch angestrebt wird.[1]) Die tatsächliche Vereinigung ist eine Folge der Liebe; die Vereinigung dem Verlangen nach ist der Liebe wesentlich; eine dritte endlich ist eine Ursache der Liebe: Die Einheit des eigenen Ich, die unio substantialis, bei der Selbstliebe und bei der Liebe zu einem andern die Einheit der Gleichheit oder Ähnlichkeit, auf Grund deren jemand ein anderes als eins mit sich betrachtet.[2]) Aber noch mehr als das: Die Liebe bewerkstelligt sogar ein wechselseitiges Ineinandersein des Liebenden und des Geliebten. Der Gegenstand der Liebe ist im Liebenden infolge des Wohlgefallens, das er in dessen Willen erregt; der Liebende ist im Geliebten, insofern er das geliebte Gut nicht nur oberflächlich, sondern ganz, auch im Einzelnen und Innersten zu erfassen trachtet und so in sein Inneres eindringt.[3])

Das alles findet auch auf die übernatürliche Liebe zu Gott Anwendung. Diese bewirkt — und das ist ihre recht eigentliche Wirkung —, daß der Mensch zu Gott strebt; sie vereinigt des Menschen Verlangen mit Gott, sodaß er nicht mehr sich, sondern Gott lebt.[4]) Der Mensch nimmt auf diese Weise die oberste Richtschnur für sein Handeln aufs innigste in sich auf; nichts kann es geben, was ihn mehr veranlaßt, gut zu sein und gut zu handeln, als die Liebe, die darum gewiß eine Tugend ist.

Nur könnte es scheinen, die Liebe sei die Tugend im Allgemeinen, etwas, was allen Tugenden eigen ist, weil ja jede Tugend schließlich darin besteht, daß die menschlichen Handlungen

---

1) 1. 37. 1. c. und 1. 2. 25. 2. c. Vgl. 1. 108. 6. ad 3., 1. 2. 28. 1 c., 2. ad 1., 66. 6. c., 86. 1. ad 2.

2) 1. 2. 28. 1. ad 2. und 27. 3. c. — 3) 1. 2. 28. 2. c. und ad 1.

4) 2. 2. 17. 6. ad 3., 25. 4. c. u. 30. 4. c.

nach Gottes Willen und der Vorschrift der Vernunft geregelt werden. Es ist aber nur richtig, daß alle Tugenden von der Liebe irgendwie abhängen; diese selbst ist eine besondere Tugend. Die Tugenden sind nämlich durch die Verschiedenheit der Objekte von einander unterschieden. Das Objekt der übernatürlichen Liebe ist nun ein ganz besonderes, nämlich die göttliche Güte, insofern sie selbst Gegenstand der ewigen Seligkeit ist. Die anderen theologischen Tugenden haben zwar auch Gott zum Gegenstande, aber nur insoweit er das Prinzip anderer Güter ist, die wir von ihm erhalten.[1])

Trotzdem sowohl Gott als der Nächste Gegenstand der übernatürlichen Liebe ist, ist diese als Freundschaft mit Gott doch nur eine Tugend. Freundschaften kann es allerdings, wie oben bereits gezeigt wurde, verschiedene geben. Die Verschiedenheit geht dann entweder auf eine Verschiedenheit des Zieles der Freundschaft (amicitia utilis, delectabilis und honesti) zurück oder auf einen Unterschied in bezug auf die Güter, die den Freunden gemeinsam sein sollen. So ist verschieden die Freundschaft, die unter Verwandten besteht, von der zwischen Mitbürgern und beide sind wieder etwas anderes als die Freundschaft, die Reisegenossen verbindet. In der übernatürlichen Liebe gibt es keinen solchen Unterschied. Denn bei der Gottes- und bei der Nächstenliebe ist sowohl das Ziel dasselbe, die unendliche göttliche Güte, als auch das Gut, auf dessen gemeinsamem Besitze sie beruht, die ewige Seligkeit. Die Gottes- und Nächstenliebe sind auch eine Tugend wegen der Einheit des Motives, der ratio diligendi; auch das Motiv ist bei beiden die göttliche Güte, d. i. das göttliche Wesen[2]) Aus der Gottesliebe entspringt die Nächstenliebe von selbst. Die Freundschaft kann nämlich jemandem erwiesen werden entweder, weil er selbst der Freund ist, den man liebt, oder mit Rücksicht auf einen andern, der eigentlich der Freund ist, dem zu liebe alle ihm Nahestehenden ebenfalls geliebt werden. So wird in erster Linie nur Gott, in zweiter der Nächste geliebt, den auch Gott liebt. Nur wenn Gott und der Nächste gleichberechtigte Objekte der Liebe wären, könnte man aus

1) 2. 2. 23. 4. c. und 17. 6. c. Vgl. auch 58. 6. c.
2) 2. 2. 23. 5. c. und ad 2. Vgl. 103. 3. ad 2.

der Zweiheit die Objekte auf eine Verschiedenheit der Liebe zu Gott und dem Nächsten schließen.[1])

Demnach genügte ein Gebot der Liebe. Einige Gebote nehmen aber in der Sittenlehre dieselbe Stellung ein wie in den spekulativen Wissenschaften die von allen angenommenen unangezweifelten Prinzipien. Es bedarf nun neben diesen Prinzipien auch noch ausdrücklicher Folgerungen, Konklusionen, weil nicht alle fähig sind, diese Folgerungen selbst zu ziehen. So wären auch nicht alle imstande, aus der Pflicht der Gottesliebe die darin schon enthaltene Pflicht der Nächstenliebe abzuleiten. Deswegen hat Gott auch diese eigens befohlen.[2])

Wie wir gesehen haben, hat der hl. Thomas die Berufung des Lombardus auf die Würde der Liebe, wodurch dieser beweisen wollte, daß sie mehr als ein geschaffener Habitus sein müsse, nicht gelten lassen. Aber auch er weist der Liebe die erste Stelle unter allen Tugenden an. Er lehrt nämlich: Die Liebe ist die vorzüglichste Tugend, ohne sie kann es gar keine wahre Tugend geben und sie ist die Form der übrigen Tugenden. Die Liebe ist die vorzüglichste Tugend. Nach der oben angeführten disjunktiven Definition der Tugend muß es zwei Arten von Tugenden geben: Solche, die die Vernunft auf Gott hinordnen und solche, welche die niederen Vermögen des Menschen nach dem Gebote der Vernunft regeln. Die ersteren sind natürlich die vorzüglicheren. Es sind dies die göttlichen Tugenden. Näher zu Gott führt aber eine Tugend, die bei Gott stehen bleibt und nicht wieder auf den, der sie übt, reflektiert. Das ist aber die Liebe im Unterschiede von Glaube und Hoffnung.[3])

Das unmittelbare Objekt der Liebe ist Gott als das letzte Ziel des Menschen. Alle anderen Tugenden sind zunächst auf ein näheres, untergeordnetes Ziel gerichtet. Dieses muß aber auf das letzte Ziel beziehbar sein, sonst ist es kein wahres Gut für den Menschen und kann darum auch nicht Gegenstand einer Tugend sein. Vollkommen ist eine Tugend nur dann, wenn ihr besonderes Ziel tatsächlich auf das letzte hingeordnet wird. Dazu muß in der Seele bereits der Habitus, der dazu anleitet,

1) 2. 2. 25. 1. c. und 5. c. — 2) 2. 2. 44. 2. c. Vgl. 1. 2. 99. 1. ad 2.
3) 2. 2. 23. 6. c.

vorhanden sein, die Liebe. Ohne Liebe gibt es daher keine vollkommene Tugend.[1])

Die besondere Beziehung der Liebe zum letzen Ziele des Menschen erklärt auch deren Bezeichnung als Form der übrigen Tugenden. Das Prinzip der sittlichen Handlungen, der Wille, erhält seine Gestaltung, Charakterisierung, Form durch das Ziel, auf welches sein Streben gerichtet ist. Die Form für die Betätigung des Willens, den Akt, muß analog zur Form des Willens die tatsächliche Hinordnung auf das Ziel sein. Die Tugenden, aus denen der Akt hervorgeht, müssen daher ihrerseits die Liebe zu ihrer Form haben, weil diese der Habitus ist, der ihnen die bleibende Beziehung auf das letzte Ziel gibt.[2]) Aus dem gleichen Grunde kann die Liebe selbst das Ziel der anderen Tugenden genannt werden. Da ferner das Streben nach dem Ziele notwendig die Anwendung der Mittel, die zum Ziele führen, fordert, befiehlt die Liebe die Akte der verschiedensten Tugenden. Sie heißt deswegen auch die Wurzel und Mutter aller Tugenden.[3])

Die Mehrdeutigkeit des Namens „Liebe" läßt es angezeigt erscheinen, nach der Erläuterung des Wesens der übernatürlichen Liebe deren Verschiedenheit von der Leidenschaft „Liebe" im Hinblick auf das Subjekt zu zeigen.

Die Liebe, die dem sinnlichen Begehrungsvermögen angehört, kann nur auf ein Gut gerichtet sein, das sinnlich wahrgenommen wird. Kann ein Gut mit den Sinnen nicht erfaßt werden, bedarf es vielmehr dazu der Vernunfterkenntnis, dann kann es nicht mehr Objekt des sinnlichen, sondern nur des vernünftigen Begehrens sein d. i. des Willens. Das göttliche Gut, welches Objekt der übernatürlichen Liebe ist, kann nur durch die Vernunft erkannt werden; darum muß das Subjekt dieser Liebe das vernünftige Begehren des Menschen, der Wille sein.[4])

Dabei geht sie aber ihrem Ursprunge nach über die natürlichen Kräfte hinaus; sie wird der Seele durch den hl. Geist eingegossen. Wenn es heißt, daß die Liebe aus „reinem Herzen, gutem Gewissen und aufrichtigem Glauben"[5]) hervorgehen müsse,

---

1) l. c. 7. c. — 2) l. c. 8. c. Vgl. 1. 2. 62. 4. c.
3) 2. 2 23. 8. ad 3. Vgl. 108. 2. ad 2. und 139. 2. ad 2.
4) 2. 2. 24. 1. c. und ad 2. Vgl. 1. 2. 56. 6. c.
5) I. Timoth. 1, 5.

so bezieht sich das entweder auf den Akt der Liebe oder es soll damit die notwendige Vorbereitung auf den Empfang der habituellen Liebe durch Eingießung vonseite Gottes angezeigt werden.[1]) Auch die Größe der Liebe (quantitas caritatis) wird nicht durch natürliche Anlagen, etwa eine natürliche Empfänglichkeit und Fassungskraft, bestimmt, sondern nur durch den hl. Geist, weil dieser allein die Ursache der Liebe ist.[2])

Die Quantität der Liebe ist als die eines Geistigen eine Größe der Kraft (quantitas virtutis), nicht eine Ausdehnungsgröße (quantitas dimensiva). Sie wird nicht nach der größeren oder kleineren Zahl der Objekte, auf die sie sich erstreckt, bestimmt, sondern nach der Intensität des Aktes, den sie hervorzurufen imstande ist. Sie kann, solange wir auf Erden leben, immer vermehrt werden. Es muß dies möglich sein, weil gerade die Liebe es ist, die uns mit Gott vereint. Solange wir leben, müssen wir aber immer näher zu Gott hinstreben; darin besteht all unser Fortschritt.[3]) Dieser kann nicht durch Hinzufügung neuer Liebe geschehen. Bei jeder Hinzufügung muß nämlich das, was hinzugefügt wird, von dem, welchem es hinzugefügt wird, unterscheidbar sein. Da es sich bei der Liebe um eine Form handelt, könnte die Unterscheidung nur im Objekte oder im Subjekte liegen. Beides ist unmöglich. Denn auch die kleinste Liebe erstreckt sich bereits auf alle Objekte, die mit übernatürlicher Liebe geliebt werden können, während das Subjekt, die Seele des Menschen, in sich unvermehrbar ist. Die Vermehrung kann man sich daher nur so denken, daß die Seele mehr teilnimmt an der Liebe, d. h. mehr zum Akte der Liebe hingeleitet wird, sich der Liebe mehr ergibt. Jeder einzelne Akt der Liebe trägt zur Vermehrung des Habitus bei, indem er dazu disponiert. Der Mensch wird geschickter und geneigter, ein anderes Mal wieder einen Akt der Liebe zu erwecken. Schließlich erlangt er auf einen besonders kräftigen und glühenden Akt hin die tatsächliche Vermehrung der eingegossenen Tugend.[4])

Daß es für den Fortschritt in der Liebe keine Grenze geben kann, ergibt sich auch aus folgender Erwägung: Die Unmöglichkeit

---

1) 2. 2. 24. 2. c. und ad 3.
2) l. c. 3. c. — 3) l. c. 4. c. und ad 1.
4) l. c. 5. c. und 6. c. Vgl. 1. 2. 52. 2. c. und 2. 2. 26. 7. c.

der weiteren Vermehrung müßte ihren Grund entweder im Wesen der Liebe oder in einem Mangel dessen, der ihre Vermehrung wirkt oder endlich in der Unempfänglichkeit des Subjekts für einen höheren Grad der Liebe haben. Das erste wäre der Fall, wenn der Habitus der Liebe zu jenen Formen gehörte, die von selbst in andere übergehen, sobald eine gewisse Grenze überschritten ist. Dem ist aber nicht so. Ebensowenig kann man sagen, Gott wäre es unmöglich, die Liebe noch weiter zu vermehren. Die Empfänglichkeit des Subjektes aber wächst stets wieder mit dem Wachstum der Liebe. Diese kann daher unbeschränkt gesteigert werden.[1])

Trotzdem redet man von einer vollkommenen Liebe, und zwar mit Recht. In Anbetracht dessen, der unsere Liebe verdient, Gottes, bleibt die Liebe allerdings stets unvollkommen; Gott könnte und sollte immer noch mehr geliebt werden. Wenn aber jemand Gott liebt, so gut er kann, dann ist die Liebe von seiner Seite vollkommen. Diesbezüglich sind drei Möglichkeiten; entweder bezieht der Mensch sein ganzes Trachten tatsächlich immerfort auf Gott — das ist die Vollkommenheit, die der Liebe der Seligen eigen ist; oder der Mensch bemüht sich wenigstens, sich ganz Gott und göttlichen Dingen hinzugeben, und kümmert sich um anderes nur, soweit es das gegenwärtige Leben notwendig verlangt. — Diese Vollkommenheit ist auf Erden erreichbar; sie ist aber die Vollkommenheit eines bestimmten Standes, nicht aller, die die übernatürliche Liebe haben. Die Vollkommenheit endlich, die zum Wesen der Liebe gehört und also für alle notwendig ist, besteht darin, daß der Mensch zuständlich (habitualiter) sein ganzes Herz Gott hingibt d. h. daß er nichts denkt und nichts will, was der göttlichen Liebe entgegen wäre.[2])

In dem hier bezeichneten Sinne ist jede wahre übernatürliche Liebe vollkommen. Es gibt aber in ihr auch verschiedene Stufen, von denen die oberste „vollkommene" Liebe im Besonderen heißt. Die nächst niedrigere Stufe ist die „fortschreitende", die unterste die „beginnende" Liebe. Solange jemand in diesem niedrigsten Stadium ist, ist sein Hauptstreben, die Sünde zu überwinden und den Versuchungen zu widerstehen. Auf der zweiten Stufe trachtet

1) 2. 2. 24. 7. c.

2) l. c. 8. c. Vgl. auch 1. 62 2. ad 3. und 1. 2. 67. 6. ad 3

er schon mehr das Gute zu üben, im Guten vorwärts zu kommen; bei der „vollkommenen" Liebe aber achtet man vorzüglich darauf, daß man, mit Gott vereinigt, im Genusse der göttlichen Liebe verharre. Die ersten 2 Stufen der Liebe schließen jede Todsünde aus, die letzte auch alles, was verhindern könnte, daß das Verlangen des Herzens gänzlich auf Gott gerichtet sei, also die läßliche Sünde.[1])

In dem uns geläufigen Sinne, daß „vollkommene" Liebe soviel als Freundschaftsliebe und „unvollkommene" Liebe soviel als Liebe des Begehrens ist, gebraucht auch der hl Thomas diese Ausdrücke. Er rechnet aber die Liebe, die wir „unvollkommen" nennen, überhaupt nicht zur theologischen Tugend der Liebe, sondern zur Hoffnung. Was er über Vollkommenheit und Unvollkommenheit der übernatürlichen Liebe (caritas) sagt, bezieht sich ausschließlich auf die Liebe der Freundschaft mit Gott. Diese ist ihrer Art nach die höchste Form der Liebe, die es gibt; die genannten Abstufungen betreffen nicht ihr Wesen, sondern deuten nur die Grade im Besitze der Liebe durch den Liebenden an.[2])

Wie die Liebe vermehrt werden kann, so kann sie auch wieder vermindert und sogar verloren werden. Eine direkte Verminderung der Liebe gibt es allerdings nicht. Diese könnte nämlich nur entweder durch fortgesetzte Unterlassung des Liebesaktes oder durch Eingreifen Gottes oder durch eine Sünde erfolgen. Die Unterlassung des Aktes führt aber nur bei erworbenen Tugenden zur Verminderung. Da diese ferner für den Menschen, der von ihr betroffen wird, ein wirkliches Übel ist, wirkt sie Gott gewiß höchstens als Strafe für eine Sünde. Ohne Sünde kann daher die Liebe nicht vermindert werden. Die Sünde ist entweder eine Tod- oder eine läßliche Sünde. Die Todsünde veranlaßt, wie gleich später gezeigt wird, den gänzlichen Verlust der Liebe. Es bleibt also nur die läßliche Sünde übrig. Jedoch auch diese kann die übernatürliche Liebe nicht direkt vermindern. Die Liebe ordnet den Menschen auf sein letztes Ziel hin; die läßliche Sünde ist aber eine Unordnung bloß in bezug auf die Mittel zum letzten Ziele. Sie kann endlich auch nicht etwa als Strafe die Verminderung der Liebe nach sich ziehen. Das wäre nämlich

1) 2. 2. 21. 9. c. und 184. 2. c.

2) 2. 2. 17. 8. c. und 1. 2. 109. 3. ad 2. Vgl. 2. 2. 28. 1. ad 3.

eine in keinem Verhältnisse zur Schuld stehende, allzu große Strafe. Gott wendet sich von dem Sünder nicht mehr ab, als sich dieser zuvor von ihm abgewendet hat. Eine direkte Verminderung der Liebe ist also überhaupt ausgeschlossen. Wohl aber vermindern sowohl die läßlichen Sünden als die Unterlassung der Liebesakte indirekt die Liebe, indem sie zu deren Verlust disponieren. Beide sind nämlich zwar nicht dem Habitus, aber doch dem Akte der Liebe entgegengesetzt. Sie bewirken, daß der Liebesakt an Feuer und Innigkeit einbüßt und das Verlangen des Menschen wenigstens nicht mehr so bereitwillig auf Gott bezogen wird.[1]) Dadurch bereitet sich ein Fall in schwere Sünde und damit der Verlust der Liebe vor.

Daß die Liebe verloren werden kann, kommt von ihrem Charakter als Form. Eine Form ist nur dann unverlierbares Eigentum, wenn sie die ganze Potenzialität der Materie ausfüllt d. i. also, wenn sie die einzig mögliche Form ist. Die übernatürliche Liebe wird im Jenseits in diesem Verhältnisse zur Seele stehen, da ja dann jeder Akt des Menschen direkt auf Gott gerichtet sein wird. Auf Erden verhält es sich noch anders: wenn der Mensch gerade einen Akt der Liebe erweckt, kann er nicht gleichzeitig den Habitus der Liebe verlieren. Da aber dies nicht ununterbrochen geschieht, so kann in der Zwischenzeit dieser Habitus verloren gehen. Es geschieht dies durch jede einzelne schwere Sünde. Diese ist nämlich dem Wesen der Liebe ganz und gar entgegen. Die Liebe verlangt, daß Gott über alles geliebt werde, daß also auch sein Wille in jedem Gebote erfüllt werde. Durch die Todsünde übertritt der Mensch eines der Gebote und gibt damit die Liebe zu Gott auf, wenn er sich auch gerade nicht formeller Geringschätzung Gottes schuldig macht. Wäre die theologische Liebe eine erworbene Tugend, dann würde sie nicht durch den einzelnen ihr entgegengesetzten Akt verloren gehen, wie sie auch nicht durch einen einzigen Akt erworben werden könnte. Die eingegossene Tugend hört aber auf, sobald der Eingießung und Erhaltung ein Hindernis gesetzt wird. Das geschieht in bezug auf die Liebe durch jede Todsünde.[2])

Als Objekte der theologischen Liebe führt der hl.

---

1) 2. 2. 24. 10. c., 3. 79. 4. ad 1. und 87. 1. c.
2) 2. 2. 24. 11. c., 12. c. und ad 2. Vgl. 45. 4. c.

Thomas an: Gott, den Nächsten, unsern Leib und uns selbst. Da die Grundlage der übernatürlichen Freundschaftsliebe die Teilnahme an der ewigen Seligkeit ist und Gott uns diese mitteilt, ist er Gegenstand unserer Liebe. Der Mensch und der Engel sind es, weil sie direkt teilnehmen an der ewigen Seligkeit. Der Leib endlich hat indirekt Anteil an der Liebe, weil von der Seele aus auch etwas von der Seligkeit auf ihn überfließt. Die vier Objekte der Liebe sind dies allerdings in verschiedener Art: Gott als Urheber der Seligkeit, die übrigen entweder als eins mit uns von Natur aus oder als verbunden mit uns in der Teilnahme an der ewigen Seligkeit. Das Formalobjekt bleibt jedoch stets das gleiche, nämlich nur Gott.[1])

Der Mensch, der die Liebe hat, ist selbst wieder deren Gegenstand, insofern er sich als etwas, das Gott angehört, betrachtet. Sähe man von diesem Verhältnisse zu Gott ab, so wäre eine Freundschaftsliebe zu sich selbst nicht möglich. Zur Freundschaft gehören ja immer zwei. Betrachtet der Mensch sich aber als Gott zugehörig, so faßt er sich unter doppeltem Gesichtspunkte auf: einmal als den Liebenden, das andere Mal als den mit Gott als Gottes Eigentum Verbundenen. Ähnlich verhält es sich mit dem Leibe, von dem wir uns bewußt sind, daß wir ihn von Gott erhalten haben.[2])

Ausführlicher als die anderen Objekte der Liebe wird dargestellt, wer als Nächster zu betrachten ist. Es gehören dazu die Engel, weil auch mit ihnen uns die Gemeinsamkeit der Seligkeit verbindet, nicht aber die Dämonen. Deren Gott ähnliche, für Gott bestimmte Natur ist durch die Sünde entstellt. Es kann uns daher keine wahre Freundschaftsliebe mit ihnen verbinden. Nur insofern wünschen wir, daß sie erhalten werden, als sie auch in ihrer Strafe noch beitragen müssen zur Verherrlichung Gottes und zum Nutzen der Menschen. Sie sind so Gegenstand der begehrenden Liebe.[3])

Von den Menschen müssen wir alle, auch die Feinde lieben, diese zwar nicht als Feinde, sondern als solche, die mit uns dieselbe Natur und übernatürliche Bestimmung teilen. Von der allgemeinen Liebe dürfen wir sie nie ausschließen. Zu positiven

1) 2. 2. 25. 1. 4. 5. und 12. c. — 2) l. c. 4. 5. c.
3) l. c. 10. 11. c.

Akten der Feindesliebe sind wir nur im Falle besonderer Not des Feindes verpflichtet; es auch sonst zu tun, ist natürlich umso vollkommener. In bezug auf die äußeren Zeichen der Liebe sind die allgemeinen, die wir jedem Menschen zu geben pflegen, und die besonderen, die wir nur den Freunden erweisen, zu unterscheiden. Auf diese haben die Feinde keinen Anspruch, wohl aber auf jene.[1])

Die Sünder sind ebenfalls Objekt der Liebe, weil die allgemein geltenden Grundlagen der Nächstenliebe auch bei ihnen vorhanden sind. Die Sünde jedoch in ihnen verabscheuen und hassen wir. Sich selbst können die Sünder nicht mit übernatürlicher Liebe lieben; denn sie wünschen sich nicht die wahren Güter, sondern nur äußerliche, für den Augenblick ihnen angenehme, die aber gerade zu ihrem Verderben gereichen.[2])

Ausgeschlossen von der Freundschaftsliebe sind endlich die vernunftlosen Geschöpfe, denen wir kein Gut wünschen, sondern die wir als Gut andern wünschen. Dazu gehört auch die übernatürliche Liebe selbst.[3]) Ein vernunftloses Geschöpf kann darum nicht Gegenstand der freundschaftlichen Liebe sein, weil Freundschaft Liebe mit Gegenliebe ist; vernunftlose Geschöpfe sind aber der Gegenliebe nicht fähig. Freundschaft beruht weiter auf Lebensgemeinschaft; eine Lebensgemeinschaft zwischen vernünftigen und vernunftlosen Wesen gibt es nicht. Der Freund wünscht dem Freunde, daß es ihm wohlergehe. Wohl- oder Übelbefinden, Glück oder Unglück läßt sich von vernunftlosen Geschöpfen nicht aussagen. So ist schon der zentrale Akt der Liebe, das Wohlwollen, ihnen gegenüber unmöglich gemacht.[4])

Mit Sorgfalt wägt der hl. Thomas die Fragen ab, die sich auf die Ordnung der Liebe beziehen. Eine solche muß bestehen, schon deswegen, weil Gott, auf den als Urheber der ewigen Seligkeit die Liebe in erster Linie hingeordnet ist, größeren Anspruch auf diese hat als ihre übrigen Objekte. Nächst Gott muß der Mensch sich selbst am meisten lieben; jedoch geht das Seelenheil des Nächsten dem eigenen körperlichen Wohle voran, weil die Seele des Nächsten unmittelbar an der ewigen

1) l. c. 8. 9. c.
2) l. c. 6. 7. c. — 3) l. c. 3. 2. c.
4) l. 20. 2. ad 3.

Seligkeit teilnehmen kann, der Körper aber nur mittels der Seele.[1])

Den verschiedenen Nächsten gegenüber ist selbst wieder ein Unterschied in der Liebe zu machen, und zwar liegt dieser nicht nur in den Liebeserweisen, sondern auch schon in der liebevollen Gesinnung. Die Frage, ob der moralische Wert oder die nähere Verbindung mit uns einen größeren Vorzug gewähre, entscheidet der hl. Thomas dahin, daß die uns näher Stehenden mehr zu lieben seien, was die Intensität des Aktes verlangt. „Jemand mehr lieben" kann nämlich zweierlei heißen: entweder ihm ein größeres Gut wünschen oder ihm ein Gut mehr, intensiver wünschen. Für das erstere kommt es darauf an, wie nahe jemand Gott steht. Das Gut nämlich, das in der übernatürlichen Liebe dem Nächsten gewünscht wird, die ewige Seligkeit, ist zwar dem Wesen nach eines, aber dem Grade nach verschieden. Wir wünschen nun in Übereinstimmung mit Gottes Gerechtigkeit denen, die besser sind, einen höheren Grad der Seligkeit. Intensiver wünschen wir aber die ewige Seligkeit (in dem Grade, der ihnen nach ihren Verdiensten zukommen kann) solchen, die uns durch die Bande des Blutes oder ähnliche verbunden sind. Ferner ist die Verbindung mit uns, in der jemand als Verwandter usw. steht, eine bleibende. Die Verbindung mit Gott hingegen, die durch die moralische Güte des Menschen hergestellt wird, kann noch größer, aber auch kleiner werden. Daher können wir die uns Nahestehenden auch insofern mehr lieben, als wir ihnen wünschen können, sie möchten besser werden und sich dadurch Anspruch auf einen höheren Grad der Seligkeit erwerben. Dieses Wünschen ist möglich bis zu demselben Grad, den andere bereits erreicht haben und noch darüber hinaus. So kann man also indirekt auch in Hinsicht auf die Größe des gewünschten Gutes die Angehörigen mehr lieben als Fremde, selbst wenn diese besser sind. Endlich ist noch folgendes zu beachten: gegen Fremde hegen wir Freundschaft nur aus übernatürlicher Liebe. Uns näher Stehende verbindet aber auch Freundschaft anderer Art mit uns. Solange eine Freundschaft eine ehrenhafte ist, läßt sich das Gut, auf dessen Teilnahme sie beruht, auf das höchste Gut beziehen. Dann kann aber die übernatürliche Liebe Akte

1) 2. 2. 26. 1. 3. 4. 5. c.

dieser anderen Art der Freundschaft als befohlene Akte (actus imperati) hervorrufen. Es kommen damit zu den eigentlichen Akten der übernatürlichen Liebe zu uns Naheſtehenden noch dieſe befohlenen Akte anderer Freundſchaftsarten hinzu, ſodaß auch von dieſer Seite betrachtet dieſe größer iſt als die Liebe gegen Fremde, ganz ohne Rückſicht auf die ſittliche Wertung.[1])

Die Verbindung, in der mehrere Perſonen ſtehen können, iſt nach den Gütern, an denen ſie gemeinſam teilhaben, verſchieden. In allem, was die Güter und Bedürfniſſe des natürlichen Lebens betrifft, als Nahrung u. dgl., haben die Verwandten das Vorrecht in der Liebe; in dem, was auf den bürgerlichen Verkehr Bezug hat, die Mitbürger uſw. Am engſten und unauflöslichſten iſt die natürliche Verbindung mit den Verwandten. Unter dieſen haben die Eltern die größte Ähnlichkeit mit Gott, deſſen Stellvertreter ſie ſind, und verdienen darum objektiv größere Liebe als andere Verwandte, auch als die Kinder. Intenſiver muß aber die Liebe zu den Kindern ſein als die zu den Eltern. Der hl. Thomas führt dafür 4 Gründe an: 1. Die Eltern lieben die Kinder als die ihrigen, gewiſſermaßen ihr Eigenſein (ut aliquid sui existentes). Die Kinder können die Eltern nicht in gleicher Weiſe als etwas ihnen Zugehöriges betrachten. Darum nähert ſich die Liebe zu den Kindern mehr der Selbſtliebe. 2. Die Eltern wiſſen viel ſicherer, ob jemand ihr Kind iſt als umgekehrt. 3. Den Eltern iſt das Kind ein für ſich exiſtierender Teil von ſich. Für das Kind beſteht zwiſchen ihm und den Eltern nur das Verhältnis vom Erzeugten (principiatum) zum Erzeuger (principium). 4. Die Eltern lieben ſchon länger, weil ſie das Kind von Anfang an liebten; das Kind mußte aber erſt mit der Zeit die Eltern lieben lernen. Die Liebe wächſt aber mit ihrer Dauer. — Von den Eltern muß der Vater mehr geliebt werden, weil er das aktive Zeugungsprinzip iſt, die Mutter nur das paſſive. Die Gattin hat ähnlich wie die Kinder Anſpruch auf intenſivere Liebe. Den Eltern muß im Vergleich zu ihr allerdings aus dem oben angeführten Grunde größere Ehrfurcht gezollt werden. Die Verbindung zwiſchen den Gatten iſt aber eine engere als die zwiſchen Kindern und Eltern; darum iſt die Liebe zur Gattin die innigere.[2])

1) l. c. 6. 7. c. — 2) l. c. 8. 9. 10. 11. c.

Diesen Darlegungen schließt der hl. Thomas die Frage an, ob die Liebe zum Wohltäter oder die zu dem, dem man eine Wohltat erwiesen hat, größer sein müsse. Es hilft ihm auch hier dieselbe Unterscheidung die Frage beantworten, die er schon mehrmals angewendet hat, besonders in bezug auf Eltern und Kinder. Da der Wohltäter der Urheber eines Gutes ist, das der Empfänger der Wohltat in sich findet, hat er größeren Anspruch auf Liebe. Insofern aber die Intensität der Liebe von der Nähe der Verbindung abhängt, werden die mehr geliebt, denen man eine Wohltat erwiesen hat. Dies kommt daher, daß der Empfänger der Wohltat in einem gewissen Sinne ein Werk des Wohltäters ist. Jeder hat nun zu seinem eigenen Werke eine innigere Zuneigung. Ferner erblickt der Wohltäter im Empfänger der Wohltat für sich ein größeres Gut, als er umgekehrt für diesen ist. Dem Empfänger der Wohltat hat der Wohltäter die Bedeutung eines Nutzgutes (bonum utile), umgekehrt aber liegt ein an sich achtbares Gut (bonum honestum) vor. Güter letzterer Art erregen stets größeres Wohlgefallen in uns, einmal weil ihr Genuß von längerer Dauer ist, dann weil es allgemein menschliche Art ist, sich lieber an das Gute zu erinnern, das man getan, als an das, welches man empfangen hat. Auch ist es Sache des Liebenden tätig zu sein, dem Geliebten ein Gut zu verschaffen. Dieser verhält sich mehr passiv; er nimmt das Gut an. Da das tätige Lieben ohne Zweifel vorzüglicher ist, so muß wieder die Liebe des Wohltäters höher eingeschätzt werden.[1])

Die genaue Feststellung der Ordnung der Liebe hat einen umso größeren Wert, als sie auch in der Ewigkeit bleiben wird. Nur darin besteht in diesem Punkte ein Unterschied zwischen der Liebe in jenem Leben und der im gegenwärtigen, daß die Seligen auch indirekt nicht mehr sich oder denen, die ihnen näher stehen, das Gut größerer Seligkeit wünschen können, da der Mensch nur, solange er auf Erden lebt, Gott noch näher kommen kann; im Jenseits bleibt jede Seele in der Vollkommenheit, die sie im Augenblick des Todes besaß.[2]) (Schluß folgt.)

1) l. c. 12. c. — 2) l. c. 13. c.

# X.

# Literatur.

**Gutjahr, Einleitungen zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes.** Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Graz („Styria") 1905. 425 S. 8°. Preis *M.* 4.20.

In den drei letzten Jahrzehnten wurden wir mit einer Reihe von trefflichen Einleitungswerken zu den neutestamentlichen Schriften beschenkt. Außer den groß angelegten Werken von Kaulen (seit 1876 fünf Auflagen) und Cornely, die auch die Bücher des Alten Testaments behandeln, haben wir spezielle Einleitungen in das Neue Testament von Trenkle, Schäfer, Belser (zweite Auflage) empfangen. Gutjahrs Einleitung, deren zweite Auflage wir hier zur Anzeige bringen, stellt sich als Lehr- und Lernbuch dar, das als Grundlage zunächst dem akademischen Unterricht dienen soll, und man muß anerkennen, daß es diesem Zweck in hervorragender Weise entspricht Darbietung des wissensnotwendigen und wissenswerten Stoffes, Klarheit und Übersichtlichkeit in der Darstellung, orientierende Erörterungen polemischer Art, zahlreiche Literaturangaben, gesundes Urteil werden diesem Lehr- und Lernbuch gewiß und mit Recht viele Freunde erwerben.

Mainz. Jakob Schäfer.

---

**Die Abfassungszeit des Galaterbriefes** von A. Steinmann. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Einleitung und Zeitgeschichte. Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. Münster i. W. 1906. 200 S. 8° Preis *M.* 3.60.

Mit großem Eifer wurden in neuerer Zeit auf katholischer Seite hauptsächlich von V. Weber, Belser und Gutjahr die Thesen verfochten: 1. daß die in Gal. 2, 1 erwähnte Jerusalemreise des hl. Paulus identisch sei mit der Apg. 11, 25–30 und 12, 35 berichteten Kollektenreise, nicht mit der Apg. 15 erzählten Konzilsreise; 2. daß der Galaterbrief an die auf der ersten Missionsreise des Weltapostels gegründeten Gemeinden Antiochia (in Pisidien), Ikonium, Lystra und Derbe gerichtet sei (Südgalatientheorie), nicht an die Christen der Landschaft Galatien

(Nordgalatientheorie); 3. daß der Galaterbrief vor dem Apostelkonzil geschrieben sei. Man bezeichnete sogar neuestens die Südgalatientheorie schon als so gefestigt, daß an ihr nicht mehr gerüttelt werden könne. Um so dankbarer sind wir dem Verfasser vorliegender Schrift, daß er aufs neue die Fundamente dieser mit Siegesgewißheit verkündeten Theorie untersucht. Besondere Bedeutung gewinnt die Schrift dadurch, daß sie sich als Erweiterung einer von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau mit dem Preis gekrönten Arbeit und einer von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg angenommenen Promotionsschrift darstellt. Mit feinem Takt vermeidet es der Verfasser, einen polemischen Ton anzuschlagen; vielmehr sucht er durch solide, positive Darlegung entgegenstehende Ansichten zu widerlegen; überall wägt er nüchtern und besonnen die einzelnen Momente ab und vermeidet es, zu weit gehende Folgerungen aus dem Text der hl. Schrift zu ziehen. Der Verfasser kommt zu dem Resultat, daß Gal. 2 durchaus identisch ist mit Apg. 15 und nichts zu tun hat mit Apg. 11, 25 oder 14, 28 und daß der Galaterbrief während des ephesinischen Aufenthaltes des Apostels im Jahre 54 oder 55 n. Chr. geschrieben ist. Dabei bekennt er sich zu der wissenschaftlichen Überzeugung, daß die Leser des Briefes in der Landschaft, nicht in der römischen Provinz Galatien gesucht werden müssen, verspricht aber, binnen Jahresfrist in einer eigenen Schrift der Frage nach dem Leserkreis des Galaterbriefes ihr volles Recht zu geben.

Wir befinden uns mit dem Verfasser in allen wesentlichen Punkten durchaus in Übereinstimmung und sind der Meinung, daß die mit großem Scharfsinn erörterte Südgalatientheorie für die Exegese der Apostelgeschichte und pauliniſchen Briefe viele fruchtbare Anregungen gegeben hat, daß sie sich aber zu allgemeiner wissenschaftlicher Überzeugung nicht wird durchringen können. Ein besonderer Gegenstand der Freude war uns Steinmanns fleißige Arbeit um deswillen, weil wir in der sechsten Auflage des zweiten Bandes des Schuster-Holzammerschen Handbuches zur Biblischen Geschichte an der Identität von Gal. 2 mit Apg. 15, sowie an der Nordgalatientheorie mit allen ihren Konsequenzen festgehalten haben und in Steinmanns schöner Schrift eine neue Bestätigung der auch von uns vertretenen Anschauung finden.

Mainz. Jakob Schäfer.

**Dogmatische Theologie** von Dr. J. B. Heinrich, fortgeführt durch Dr. Konstantin Gutberlet, päpstl. Hausprälat pp. Bd. IX. VI u. 897 S. Bd. X. VII u. 953 S. Münster i. W. Aschendorff.

Mit dem zehnten Bande ist das große dogmatische Werk von Domdekan Heinrich in seiner Fortführung durch Prälat Gutberlet glücklich zu Ende gebracht. In verhältnismäßig kurzer Zeit (1896—1904) erschienen die Bände 7—10; die 6 ersten von Heinrich (1873–1887). Die durchgeführte Vollendung des Werkes verdient die wärmste Anerkennung, ja Bewunderung, wenn man weiß, mit welchen Schwierigkeiten der verdiente Verfasser zu ringen hatte, Schwierigkeiten, die er „kaum geahnt hatte" (vgl. Vorrede zum 7. Band). Wer sodann weiß, wie der verehrte Verfasser diese große Arbeit einer fortwährenden Last von Kränklichkeiten und körperlicher Armseligkeit abringen mußte, wird um so mehr staunen über eine solche monumentale Leistung. Dieselbe zeigt, wie glücklich der Griff war, diesem Manne die Vollendung der Dogmatik anzuvertrauen.

Gutberlet sagt in der Einleitung zum 7. Band: „Ich glaubte mit Muße einfach niederschreiben zu können, was ich seit so langer Zeit studiert und überdacht hatte. Darin fand ich mich nun freilich, nachdem ich an die Arbeit selbst ging, sehr getäuscht. Denn um nur einigermaßen Gleichförmigkeit mit der Heinrich'schen Darstellung einzuhalten, mußte das positive Material und die theologische Literatur eingehend berücksichtigt werden. Und gerade dieses bereitet mir bei meinen körperlichen Leiden und äußeren Verhältnissen nicht geringe Schwierigkeit." Er bittet dann um Nachsicht; dieselbe sei ihm gerne gewährt, es bedarf nicht viel hierzu, da auch nach dieser Richtung das Werk durchgängig allen berechtigten Anforderungen entspricht, über manche Unebenheiten der Darstellung und kleinere Flüchtigkeiten wird man bei den sonstigen Vorzügen des Werkes leicht hinwegsehen. Ein Versprechen hat der Bearbeiter glänzend eingelöst: „In einem Punkte bin ich mir jedenfalls bewußt, treu den Fußspuren Heinrichs zu folgen, daß ich nämlich die Glaubenslehre, wie er, in streng kirchlichem Geiste und insbesondere nach Anleitung des hl. Thomas zur Darstellung zu bringen suche."

Als besonderer Vorzug des Werkes möchten wir hervorheben die vorzügliche spekulative Durchdringung des Dogmas sowie die originelle Behandlung einer ganzen Reihe

von Fragen; überall erkennt man den vielseitigen, scharfsinnigen, gewandten Philosophen und Theologen.

Aus der Fülle des im neunten und zehnten Bande behandelten Stoffes greifen wir einige wichtige Fragen heraus. Der neunte Band behandelt die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, sowie die Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie. Ausführlich und interessant ist die Abhandlung über die alttestamentlichen Sakramente. Vortrefflich behandelt ist die berühmte Kontroverse über die physische und moralische Kausalität der Sakramente. Gutberlet sucht den Wahrheitsmomenten beider Theorien gerecht zu werden, was er auch sonst öfters mit Glück versucht.

Besonders befriedigten den Referenten die Erörterungen über den sakramentalen Charakter. Die äußere Intention, die einst soviel Staub aufgewirbelt und bis in die neueste Zeit Verteidiger gefunden, hätten wir gerne etwas ausführlicher behandelt gesehen; freilich ist früher überflüssig viel Scharfsinn und Erudition zur Rettung dieser verlorenen Position verschwendet worden.

Dem erhabensten Geheimnis der hl. Eucharistie ist mit Recht eine große Sorgfalt gewidmet; gleich das erste Kapitel: Größe und Erhabenheit der hl. Eucharistie bildet eine herrliche Einleitung. Der Beweis aus Schrift und Tradition ist mustergültig. Wohltuend berührt bei der Besprechung der patristischen Schwierigkeiten die echt katholische Pietät, andererseits aber auch die Offenheit der Sprache selbst einem Augustinus gegenüber: manche gekünstelten Deutungen des Heiligen (so in dem berühmten schwierigen Text zu Joh. 6: Figura est praecipiens passioni Domini esse communicandum S. 472 Note 3) weist Gutberlet kurzer Hand als exegetisch verfehlt ab.

Sehr eingehend wird das schwierige Kapitel über die Transsubstantiation behandelt und auch hier die verschiedenen Erklärungen der Theologen einheitlich zu verbinden gesucht. Die daran sich schließenden Fragen über die Gegenwart Christi nach Art der Geister, in verschiedenen Orten, über die sakramentalen Gestalten zeigen den subtilen Philosophen, der vor den schwierigsten Problemen nicht zurückschreckt. Der Verfasser wird sich freilich bewußt sein, daß auf diesem dunklen Gebiete nicht alle seine Erklärungen Anklang finden werden. Es gilt übrigens auch hier, was er bei einer anderen Gelegenheit

mit Recht hervorhebt und was uns sehr beachtenswert erscheint: „Wenn die Unmöglichkeit, die Frage völlig aufzuhellen, ein Grund sein soll, die Frage nicht näher zu erörtern, so muß alle theologische Spekulation eingestellt werden; denn es gibt kaum eine Glaubenswahrheit, welche restlos in unseren wissenschaftlichen Erklärungen aufginge."

Interessant und lehrreich sind die Erörterungen des Verfassers über das Wesen des eucharistischen Opfers. Auch hier versucht es Gutberlet mit Glück, die Wahrheitsmomente der einzelnen Erklärungen zu einer Gesamterklärung zu kombinieren. Man kann dieses Bestreben nur billigen; man braucht deshalb noch nicht jeden Satz zu unterschreiben. Die Mahnung, die Gutberlet dabei ausspricht (IX. 859 Note 2), ist durchaus angebracht. Gegen ein zu scharfes Urteil des Kardinals Cienfuegos über die Theorie von Vasquez, als widerspreche sie dem Konzil von Trient und begünstige die Häretiker, betont Gutberlet: „Man arbeitet gerade dadurch den Protestanten in die Hände, wenn man so schroff die fremden Auffassungen ablehnt und nur die eigenen gelten lassen will. Der eine Theologe bietet allen Scharfsinn und Beredsamkeit auf, die abweichenden Meinungen zu widerlegen, und wenn dann jeder andere denselben Scharfsinn auf die Widerlegung dieser Auffassung anwendet, bleibt wieder kein gesundes Haar daran. Wenn nun die Protestanten auf diese Weise alle von den Theologen aufgestellten Erklärungen radikal von katholischen Theologen selbst widerlegt sehen, können sie nicht ohne Grund sagen: Es gibt keine Erklärung des eucharistischen Opfers, und ist also dieses Opfer selbst unhaltbar. Warum dann nicht das Gute, Wahre und Schöne, was eine jede Erklärung bietet, beibehalten, es ergänzen und in den vollen Begriff des Opfers einfügen?" Diese vortrefflichen Worte sollte man wohl beherzigen bei so manchen Kontroversen auch auf anderen Gebieten; das Theologengezänk hat schon so manche unerfreuliche Blüten gezeitigt auch in unseren Tagen!

Der X. Band enthält im vierten Buch eine ausgezeichnete Abhandlung über das Bußsakrament. In der berühmten Kontroverse zwischen Historikern und Dogmatikern über die altkirchliche Bußdisziplin verteidigt der Verf. mit Geschick den milderen Standpunkt der Dogmatiker. Die neuesten Untersuchungen von Esser über Tertullian bringen zu Gunsten dieser Ansicht

wertvolles Material; zur völligen Klärung wären wohl noch weitere Untersuchungen, besonders über den Pastor des Hermas erwünscht. Der Beweis für die Beichtpflicht ist gründlich und überzeugend; die Verunglimpfungen der katholischen Lehre über die Attrition durch die modernen protestantischen Dogmenhistoriker werden treffend widerlegt, die Schwierigkeiten eingehend und zum Teil unter neuen Gesichtspunkten erörtert. Sehr beachtenswert ist beim Weihesakrament die Behandlung der Kontroverse über Materie und Form bei der Priesterweihe. Der Verf. tritt für die traditio instrumentorum als Teilmaterie ein und begründet dies geistreich. Nur scheint uns, daß man in dieser Ansicht die spezifische Determination von Materie und Form der Sakramente durch Christus nicht so stark betonen soll, die Lösung der Schwierigkeit (X. 295. 9) scheint uns nicht einwandfrei. Übrigens werden unseres Erachtens die Worte des Tridentinums „salva illorum substantia" von den Verteidigern der spezifischen Determination zu stark gepreßt. Beachtet man besonders die große Verschiedenheit der sakramentalen Formen, so ist es nicht leicht, sich für eine Determination in specie zu entscheiden.

Bei der Besprechung des Ehesakramentes hätten wir einiges etwas ausführlicher gewünscht, die kanonistischen Fragen bieten auch manche dogmatische Schwierigkeiten, so bezüglich des Privilegium Paulinum und der Auflösung des Matrimonium ratum. Was S. 310 über die Auffassung des hl. Augustinus bezüglich des Usus matrimonii gesagt ist, halten wir nicht für zutreffend, speziell was über die Lust gesagt ist. Ref. hat darüber ausführlich sich verbreitet und dabei auf die Quelle der fehlerhaften Auffassung Augustins hingewiesen in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1902. 676 ff. 692 ff. Mit Recht erklärt sich Gutberlet gegen die Erklärung des hl. Thomas über die Dispens von der Polygamie im Alten Bund.

Das fünfte Buch behandelt die Eschatologie. Manche in der neuesten Zeit auftretende Kontroverspunkte hätte man gern noch etwas ausführlicher behandelt gesehen; doch bietet auch dieser Teil des Anregenden und Originellen genug. Bezüglich der Universalität des Todes schließt sich der Verf. mit Recht der Erklärung der griechischen Väter zu 1 Kor. 15, 51 an. Sie entspricht viel besser der Gesamtlehre des Apostels in diesem Punkte, 1. Tess. 4, 14 ist so klar, daß wir mit Augustinus sagen müssen:

„videtur asserere, quosdam in fine saeculi non esse morituros . . . *Nec aliquid aliud mihi visum est, quoties de his verbis volui cogitare.*“ Der Catechismus Romanus, der oft entgegengehalten wird, stützt sich auf ein falsches Zitat.

Das Kapitel über die Hölle ist entsprechend seiner Wichtigkeit gründlich und ausführlich behandelt. Der Beweis aus der Unendlichkeit der Schuld dürfte jedoch eingehender begründet werden. Sehr eingehend bespricht der Verf. die poena sensus und versucht eine Erklärung, welche an die Gedanken Franz Schmids sich anlehnend die Lehren der Naturwissenschaft über das Wesen des Feuers und der Psychologie über das Wesen des Schmerzes geistreich verwertet. Die Kritik der Ansichten der Thomisten, von Suarez, Lessius, Schell ist maßvoll und instruktiv.

Wir beglückwünschen aufrichtig den Verf. zu der Vollendung des großen Werkes. So ist denn glücklich die Dogmatik Heinrichs (wie auch Scheebens) dem Schicksal so mancher groß angelegten Dogmatiken (wie Franzelin, Palmieri, Mazzella u a.) entgangen, ein Torso zu bleiben.

Heinrich-Gutberlets Dogmatik ist ein schönes Denkmal deutschen Fleißes und deutscher Gründlichkeit. Sie ist getragen von echt kirchlichem Geiste und hoher Begeisterung für die hl. Wissenschaft — monumentum aere perennius.

Mainz. Dr. Becker.

---

**Scotus Academicus** seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata, quae ad nitidam et solidam academiae Parisiensis docendi methodum concinnavit R. P. *Claudius Frassen* O. Min. Editio nova, juxta correctiones annotationesque ipsius auctoris in Nationali Bibliotheca Parisiensi asservatas. 12 Tomi. Deposito Generale Desclée, Lefebvre & C. Roma.

Das klassische Werk der Skotistenschule ist in den vorliegenden zwölf Bänden in guter Ausstattung mit klarem Druck neu aufgelegt. Der berühmte Verfasser, Claudius Frassen, wurde 1620 in der Nähe von Peronne geboren. Er war gleich ausgezeichnet durch Wissenschaft wie durch Frömmigkeit und besonders hervorragend durch heldenmütige Gottes- und Nächstenliebe. Er pflegte zu sagen, auch die größte Lebensgefahr könne ihn nicht von der Übung eines Liebeswerkes abhalten. Sehr angesehen

und beliebt war der vortreffliche Gelehrte bei Ludwig XIV. und dessen Gemahlin Maria Theresia. Im hohen Alter von 83 Jahren durch einen Schlaganfall erblindet, bewahrte er völlig den Gleichmut der Seele und schleppte sich, gestützt auf einen Bruder, in die Kirche, um das hl. Opfer zu feiern und stundenlang im Beichtstuhl auszuharren. Er starb im 91. Jahre seines Alters im 74. seines Ordenslebens, hochangesehen innerhalb und außerhalb seines Ordens.

Dreißig Jahre lehrte er mit großem Erfolge Theologie an der Sorbonne. Das vorliegende Werk ist sein berühmtestes, mit großer Erudition, dabei in außerordentlicher Klarheit und Einfachheit, verbunden mit wohltuender Wärme und Salbung geschrieben. Vortrefflich ist für die damalige Zeit die Benutzung der Geschichte. Nach dem heutigen Stand der Kritik wäre freilich vieles zu verbessern.

Die vorliegende Ausgabe ist ein einfacher Abdruck der früheren, mit Verwendung der handschriftlichen Noten und Korrekturen des Verfassers, die in der Nationalbibliothek zu Paris aufbewahrt sind. Es wäre sehr zu wünschen, daß die Herausgeber kritische Noten hinzugefügt und auf die moderne Bekämpfung der skotistischen Lehre durch die protestantische Dogmengeschichte eingegangen wären. P. Minges O. Min. hätte hierfür gutes Material liefern können in seinem Compendium theol. dogmaticae (München Stahl 1901) und seinen Artikeln in der Theolog. Zeitschrift u. a.

Vortrefflich ist im ersten Band die Übersicht über die verschiedenen Häresien aller Jahrhunderte. Wir geben kurz den Inhalt der einzelnen Bände mit Hervorhebung interessanter Fragen.

Bd. I De Deo in se subsistente gibt zuerst in der Dissertatio prooemialis eine Untersuchung über die Theologie wie bei Thomas. Die Bekämpfung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie wegen Mangels der Evidenz wird von Frassen geistreich aber nicht siegreich verfochten. Die Abhandlung über Gottes Dasein gibt die gewöhnlichen scholastischen Darlegungen, wobei auf die Verteidigung der spezifisch skotistischen Ansichten naturgemäß ausführlich Rücksicht genommen wird, wie bez. des metaphysischen Wesens Gottes und der berühmten Distinctio formalis a parte rei. Man wird sich heute für diese Dinge mit Recht nicht sehr erwärmen.

Der II. Bd. Gott in seinem Wirken, das Wissen und Wollen Gottes enthält u. a. eine längere Bekämpfung der Scientia media. In der berühmten Kontroverse über die Prädestination erklärt sich Frassen mit guten Gründen für Praedestinatio *post* praevisa merita.

Der III. Bd. über die hl. Dreifaltigkeit enthält nach einer guten Übersicht über die Häresien gegen das Geheimnis, sowie der Konzilien, welche sich mit demselben beschäftigten, spekulative Erörterungen subtilster Art. Ebenso der IV. Bd. von den Engeln.

Der V. Bd. über das Sechstagewerk ist durchgängig veraltet mit Ausnahme der Erörterungen über den Urstand und Fall der Menschen, woran sich Untersuchungen über die persönliche Sünde anschließen.

Der VI. Bd. enthält die gewöhnlichen scholastischen Untersuchungen De Legibus, wobei vortrefflich die Kontroverse zwischen Hieronymus und Augustinus über die Observantia legalium behandelt wird.

Der VII. Bd. bietet eine schöne Übersicht über die christologischen Häresien. Die skotistische Ansicht über die Prädestination Christi wird selbstredend warm und geistreich verteidigt. Doch befriedigt die Lösung der Schwierigkeiten, besonders der letzten aus der Erniedrigung, welche in der Menschwerdung liegt, nicht. Knapp und klar ist der Rigor justitiae in der Genugtuung Christi behandelt. Sehr befriedigt hat Referenten die Behandlung der schwierigen Frage über die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi. Die Behandlung der Unbefleckten Empfängnis Mariä, deren Verteidigung den unsterblichen Ruhm der Skotistenschule bildet, ist für die damalige Zeit sehr gelungen, vieles ist auch heute noch verwertbar. Weniger befriedigend ist die Erörterung über die Aufnahme Mariä in den Himmel, die geschichtlichen Beweise sind durchaus unkritisch.

Der VIII. Bd. über die Gnade hat eine gute Abhandlung über die Werke der Heiden und Sünder (85–119).

Der IX.–XII. Bd. enthält die Sakramentenlehre. Gerade auf diesem Gebiete hat die spätere Entwicklung Fragen gebracht, die hier noch nicht behandelt werden.

Das klassische Werk wird auch in dieser neuen Ausgabe seine Liebhaber finden, obwohl wir es lieber gesehen hätten, daß es, wie bereits hervorgehoben, einige Ergänzungen und Zusätze erfahren hätte. B.

**Das Fegfeuer** nach katholischer Lehre. Von Dr. Franz Schmid, päpstl. Hausprälat ꝛc. Brixen 1904. Preßvereinsbuchhdl. S. VII u. 214. ℳ 2.40.

Der bekannte, verdiente Brixener Theologe, Franz Schmid behandelt in diesem Werkchen die Frage, ob das Feuer des Reinigungsortes ein wahres und eigentliches materielles Feuer sei und sucht die Ansicht, die u. a. Schneider (Das andere Leben 6. Aufl. S. 526 ff) ausgesprochen, der Ausdruck „Feuer" müsse nicht in buchstäblicher, sondern könne mit gleichem und noch größerem Rechte in übertragener Bedeutung aufgefaßt werden, zu widerlegen. Er kommt zum Resultate: 1. Den Satz: „Die herkömmliche Lehre über das Fegfeuer ist nicht vollkommen gewiß" oder: „Die gegenteilige Lehre unterliegt keiner theologischen Zensur" lassen wir unbeanstandet. 2. Sätze wie die folgenden: „Die herkömmliche Lehre vom Fegfeuer ist unrichtig oder höchst zweifelhaft." „Diese hat keine wahrhaft probehaltigen Gründe für sich" halten wir für falsch oder irrtümlich (propos. erronea sive falsa) und zugleich die Sache in sich oder objektiv genommen, für unbesonnen oder verwegen (propos. temeraria) und beim gläubigen Volke anstößig (propos. piarum aurium offensiva). Dabei sei jedoch nochmals ausdrücklich betont, daß diese Zensuren nach dem jetzigen Stande der Dinge nur als Privatzensuren gelten können. 3. Prediger, Katecheten und Verfasser von Gebets- und Erbauungsbüchern sind ganz im Recht, wenn sie dem jenseitigen Reinigungsort mit Bestimmtheit und ohne Nebenbezeichnung der Ungewißheit ein eigentliches Feuer und eine eigentliche Feuerqual zuteilen" (S. 213).

Die Untersuchung zeigt überall den besonnenen, ruhig und eingehend prüfenden Theologen, wie uns Schmid aus allen seinen Werken bekannt ist. Dankbar wird jeder dem Verf. sein für die sorgfältige Sammlung des einschlägigen Materials besonders aus der Patristik; hier ist durch die Arbeit des Verf. einem wirklichen Mangel abgeholfen. Ebenso sind „die eingestreuten Winke für die Dogmengeschichte, gewisse Erklärungen und Erwägungen von spekulativer Färbung" (Vorw. VI.) zu begrüßen.

Es kann nicht die Aufgabe einer kurzen Rezension sein, die Abhandlung meritorisch zu prüfen. Der Verf. verlangt mit Recht: „Wer die von uns vertretene Lehre als unhaltbar hinstellen oder auch nur in ihrer Gewißheit bedeutsam erschüttern

will, der steht vor der Aufgabe, die von uns geltend gemachten Beweisgründe sowohl einzeln als auch in ihrer Gesamtheit betrachtet, gänzlich zu entkräften oder wenigstens ernstlich zu erschüttern."

Wir erlauben uns hier nur einige kurze Bemerkungen.

1. Die Instanz aus dem Verhalten der Griechen auf dem Florentinum und die gegen sie geübte Milde scheint uns Schmid genügend entkräftet zu haben.

2. Weniger gelungen scheint uns der Schriftbeweis aus 1 Kor. 3, 7. 17. Die Behauptung des Verf.: „Nirgends ein beachtenswertes Anzeichen bildlicher Redeweise" (S. 142) können wir nicht unterschreiben. Die Allegorie liegt doch nahe, es handelt sich um eine „Feuerprobe", auch die Aufschichtung von Gold, Silber usw. ist eine offenbare Allegorie. Ferner ist der dies Domini offenbar der Tag des jüngsten Gerichtes nach der ganzen Darstellung bei Paulus Phil. 1, 6. 10; 1. Thess. 5, 2; 2. Thess. 2, 2; Hebr. 10, 25 ꝛc. und in *demselben* Korintherbrief 1, 8; 5, 5; 16, 22. Daß man durch den sogen. sensus consequens das Wesentliche der Lehre über das Fegfeuer aus der Stelle beweisen kann, geben wir zu, aber speziell für die Annahme eines wirklichen Feuers läßt sich u. E. daraus nichts Sicheres schließen.

3. Der zweite Abschnitt: Innere Rechtfertigung der Lehre, enthält eine Reihe treffender Bemerkungen gegen zu weit gehende Äußerungen von Theologen, welche das wirkliche Feuer bestreiten, sowie besonders gegen die bekannte thomistische Erklärung der Feuerstrafe. Völlige Befriedigung gibt aber die ganze Erörterung nicht. Man darf freilich auch keine restlose Lösung der schwierigen Frage verlangen. Die etwas häufigen Druckfehler hätten mehr vermieden werden können. Wir notierten S. 8 Note May statt Mey, 27 Häfele, Konziliengeschichte, 28 Hist. universal, 60 chiam (etiam), 115 omnivero (omnivoro), 140 apperet, 182 Scheeber-Atzberger, 189$_3$ allegatio (alligatio), 194 Fesselung und auf derselben S. Feßlung.

*Mainz.* Dr. *Becker.*

**Der Papst, die Regierung und die Verwaltung der heiligen Kirche in Rom.** Mit einer ausführlichen Lebensbeschreibung Papst Pius X. von Paul Maria Baumgarten. Mit 4 Farbenbildern, 52 Tafelbildern und 770 Bildern im Text. Herausgegeben von der Leo-Gesellschaft in Wien. Neubearbeitung des Werkes: Rom, das Oberhaupt, die Einrichtung und die Verwaltung der Gesamtkirche. München, Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H. (1906) Folio (XII. 567) *M.* 30.—.

Während auf dem Titelblatt der ersten Auflage von 1899 neben Prälat Baumgarten nicht wenige andere Mitarbeiter erschienen, tritt die zweite Auflage unter seinem Namen ans Licht. Aus der Vorrede ist zu ersehen, daß der wichtige Abschnitt über die Orden und religiösen Genossenschaften der Feder des Generaldefinitors P. Konrad Eubel der Minoriten in Rom entstammt, während die neunzehn Bogen umfassende Lebensbeschreibung Pius X. von Baumgarten selbst herrührt. Man darf sie als den Stern bezeichnen, unter welchem die Neuauflage ans Licht tritt. In der ersten war Leos XIII. Werdegang ein breiter Raum vergönnt. Abgesehen davon, daß von da an bis zum 20. Juli 1903 noch vier Jahre seines Pontifikates verflossen, konnte Baumgarten nunmehr unter Ausschaltung von geringern Notizen über Familie und Jugend Leos die Gesamterscheinung des geistesmächtigen Papstes einer Würdigung unterziehen. Das hat er mit Liebe, Gerechtigkeit und unter Verwertung einer reichen Anzahl bezeichnender Einzelzüge geleistet, die man nur aus langjährigem vertrautem Umgange wissen konnte. Bei der Berichterstattung über die Papstwahl habe ich in dem Urteil über den Kardinal Rampolla eine gewisse Härte empfunden. Der männliche Mut und die edle Selbstverleugnung, mit welcher dieser auch wissenschaftlich hervorragende Mann die Wirkung des österreichischen Vetos ertragen, läßt ihn vielleicht noch größer erscheinen, als wenn ihm die Tiara zugefallen. Mit besonderm Dank wird der Leser entgegennehmen das knappe, aber recht belehrende Bild der sozialen Bewegung unter den italienischen Katholiken, sowie die chronologische Übersicht der vornehmlichsten Geschehnisse des neuen Pontifikats. Eben drei Jahre von seinem Beginn an zählend, umfaßt dasselbe eine seltene Fülle einschneidender Bestimmungen auf den verschiedensten Gebieten der kirchlichen Tätigkeit. Abgeschlossen hat Baumgarten mit dem 25. September 1904.

Auch sonst war der Verfasser bemüht, das bedeutende Werk auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Ein trefflicher Kenner des Geschäftsganges der römischen Kurie hat er neuere Erlasse des Papstes an den betreffenden Stellen eingefügt. Überhaupt will uns bedünken, daß diese Partie zu den gelungensten des ganzen Werkes gehört, wobei wiederum die sehr gediegenen Ausführungen über die apostolische Kanzlei und die heutige Tätigkeit der ehemaligen Rota besondern Wert besitzen. Und was die künstlerische Ausschmückung betrifft, so ist auch hier allen Forderungen Genüge geleistet. Zum Beweise diene die herrliche Kreuzesgruppe der neuentdeckten uralten Kirche S. Maria antiqua am römischen Forum.

An Reichtum und der edlen, gediegenen Pracht des Bilderschmuckes ähnliche Arbeiten überragend, und wegen der alle katholischen Stände gleichmäßig berührenden Bedeutung des Inhalts verdient auch die neue Auflage warme Empfehlung. Der Druck ist von philologischer Genauigkeit. Einige Versehen werden angemerkt. S. 28 steht avénir st. avenir, S. 389 des Antonius und der Faustina st. Antoninus u. d. F. . S. 390 Mazella st. Mazzella. α. β.

---

**Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg** (1744—1793). Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung. Von Dr. Joh. Bapt. Sägmüller, o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen. gr. 8° (VIII u. 228) Freiburg 1906, Herdersche Verlagshandlung. Preis ℳ 5.—.

Der hochsel. Mainzer Bischof Dr. Heinrich Brück eröffnete seine der Erforschung der jüngsten kirchlichen Vergangenheit des katholischen Deutschland gewidmeten Studien mit einer Untersuchung über die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzenden rationalistischen Bestrebungen in den drei geistlichen Kurstaaten am Rhein. Über dieselbe Bewegung unterrichten einige einleitende Kapitel des den gleichen Gegenstand wie Brück behandelnden Werkes von Georges Goyau. Das kann um deswillen nicht befremden, weil ohne eindringende Kenntnis dieser geistigen Strömungen die neueste Kirchengeschichte unseres Vaterlandes schlechterdings unverständlich ist. Seit einigen Jahren wurde die Aufmerksamkeit theologischer Kreise auch noch aus einem andern Grunde auf die genannte Periode des deutschen

Geisteslebens gelenkt: gewisse moderne Erscheinungen schienen mit den um ein Jahrhundert zurückliegenden Bestrebungen nur allzu verwandt zu sein.

Bei dieser Sachlage ist es sehr erfreulich, daß neuerdings die Spezialforschung sich wieder für die Geschichte der kirchlichen Aufklärung im 18. Jahrhundert zu interessieren beginnt. Eine Frucht des neuerwachten Interesses ist die vorliegende, ganz ausgezeichnete Studie des verdienten Tübinger Kanonisten. Hier wird aufgrund des gedruckten wie auch sehr reichhaltigen handschriftlichen Materials der Anteil, den der katholische Herzog Karl Eugen von Württemberg und das von dem aufgeklärten Fürsten gebildete Hofpredigerkollegium an der rationalistischen Bewegung besaßen, zu ausführlicher Darstellung gebracht. Wie destruktiv diese Tendenzen waren, lehren allein schon die Namen Benedikt Maria Werkmeisters, der Seele des Kollegiums, und des späteren Jakobiners Eulogius Schneider, der zwei Jahre in Stuttgart wirkte, sowie die Tatsache, daß in der von der bischöflichen Jurisdiktion eximierten Hofkirche die deutsche Messe zur Einführung gelangt war. Nicht minder gefährlich und zum Teil total unkirchlich waren die Aufstellungen dieser Geistlichen auf dem Gebiete des Kirchenrechts, der Dogmatik, Moral und Katechetik. Über Leben und Lehre sämtlicher Hofprediger, — die meisten waren säkularisierte, dem Ordensgeiste schon längst entfremdete Mönche — hat Verfasser alles Erreichbare gesammelt, ebenso auch über die Opposition, die sich dem frivolen Beginnen der Neuerer entgegenstellte. Sehr beherzigenswert sind die den Schluß des wertvollen Buches bildenden Darlegungen über die Gründe für das Mißlingen der kirchlichen Aufklärung am Hofe des württembergischen Herzogs.

Mainz. Dr. J. B. Kißling.

---

**Homilien über die Evangelien der Sonntage und Feste des Herrn** von **Bischof de la Luzerne**. Aus dem Französischen übersetzt von Wilhelm Müller, Priester der Diözese Rottenburg. Mit einer Einführung von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. Vom ersten Adventssonntag bis Epiphanie. Freiburg. Herder 1906. 8°. (VIII. 159). ℳ 1.60. geb. ℳ 2.40

Diese mit der Druckgenehmigung des H. Herrn Erzbischofs von Freiburg versehene Arbeit ist mit Freude zu begrüßen. Wie

im Katholik 1895. II. 80 zur Ausführung gelangte, unterschied man vor der großen Staatsumwälzung von 1789 in Frankreich zwischen évêchés de faveur und évêchés de rien, sowie zwischen évêques du compte-rendu und évêques évangélistes. Die Bischöfe der erstern Klasse ragten hervor durch Arbeiten in der Staats- und Provinzialverwaltung, die letztern widmeten sich der Verkündigung des Evangeliums. Zu diesen gehört der Kardinal und Bischof von Langres, Msgr. de la Luzerne. In dem einleitenden Worte hat der Hochwürdigste Bischof von Rottenburg die Gewogenheit gehabt, auf die Bedeutung dieser Homilien hinzuweisen, ohne jedoch deren Schwächen zu verdecken. Die letzteren wird der aufmerksame Leser bald herausfinden. So möchte ich mir erlauben auf S. 120 hinzuweisen, wo der große Kanzelredner das dogmatische Fundament außer acht gelassen. Indeß abgesehen hiervon, spendet der Bischof hier anmutende Blumen aus dem Garten der katholischen Homilie, einer Redegattung, auf die man in den Kreisen der Geistlichkeit nach dem Vorbild der Kirchenväter, aber auch in weiser Berücksichtigung der Bedürfnisse unserer Zeit heute mit Vorliebe zurückgreift. Den Unglauben und die Sittenlosigkeit seiner Tage hat der Bischof scharf ins Auge gefaßt. Aber auch Gemälden von zarter und rührender Innigkeit aus der Kindheit des Herrn begegnet man. Die Sprache ist von hinreißender Macht. Die Übersetzung ist derart gefeilt und fein gestaltet, daß man sich noch manche dieser Bändchen wünschen möchte. α. β.

---

**Kurze Festtagspredigten** für das ganze katholische Kirchenjahr von P. Matthias v. Bremscheid. Mainz 1906 Kirchheim u. Co. 12°. (VIII u. 176 S.) ℳ 1.50, geb. ℳ 2.20.

Den vortrefflichen Sonntagspredigten, die bereits in zweiter Auflage vorliegen, hat P. Matthias das vorliegende Bändchen Festtagspredigten folgen lassen. Es zeigt dieselben Vorzüge, die wir an den Sonntagspredigten hervorgehoben und wird sich sicher, wie diese, bald einen dankbaren Leserkreis erobern.

Mainz. Dr. Becker.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# XI.

## Randgloſſen zur bibliſchen Frage.

Von Prof. Dr. Selbſt-Mainz.

„Durch die katholiſche Bibelwiſſenſchaft in Deutſchland geht ein friſcher Zug. Seine Richtung iſt durch die in dem Rundſchreiben Leos XIII. *Providentissimus Deus* (18. Novbr. 1893) gegebenen Weiſungen vorgezeichnet. Das zur zeitgemäßen Förderung der bibliſchen Studien erlaſſene Rundſchreiben hat unverkennbar eine günſtige Wirkung geübt. Kämpfe, Überſtürzungen und Erſchütterungen, wie ſie vor- und nachher jenſeits der Vogeſen an der Tagesordnung waren und noch ſind, haben wir in Deutſchland bis in die letzte Zeit nicht erlebt, wenn auch die Wellen der wiſſenſchaftlichen Diskuſſion ſich etwas lebhafter kräuſelten und der Unterſchied zwiſchen einer mehr konſervativen und einer mehr fortſchrittlichen Richtung ſich ſchärfer ausgeprägt hat. Peſſimiſten ſehen freilich (wie überall, ſo auch hier) mehr Gefahren und Bedenklichkeiten als Fortſchritte und praktiſchen Nutzen. Sie vergeſſen, daß es mit dem Quieta non movere auf keinem Gebiete mehr geht, ſchon weil uns die Gegner nötigen, uns mit „neuen Problemen“ zu befaſſen. Auch ſcheinen ihnen die oben erwähnten Richtlinien nicht genügend bekannt oder minder genehm zu ſein. Jedenfalls ſchauen ſie mehr auf gewiſſe unerfreuliche Begleiterſcheinungen — die nirgends fehlen, wo kräftige Bewegungen einſetzen — als auf die Sache ſelbſt und ziehen aus einſeitigen Beobachtungen einſeitige Schlußfolgerungen.

Daß ein gutes Stück der wiſſenſchaftlichen Arbeit vorwiegend hiſtoriſchen und textkritiſchen Fragen gewidmet iſt, ſollte man nicht zum Vorwurf machen, ja nicht einmal bedauern. Denn einmal haben wir darin vieles nachzuholen, ſodann nötigt uns dazu die heutige wiſſenſchaftliche Methode, und endlich dient die

richtig verſtandene Kritik (niedere und höhere) auch dem praktiſchen Verſtändnis der Heiligen Schrift, weil ſie eine notwendige Vorausſetzung derſelben und ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Löſung von Schwierigkeiten iſt. Der Wunſch, die katholiſche Bibelwiſſenſchaft möge poſitive, theologiſch und praktiſch fruchtbare Arbeit tun oder dieſe wenigſtens nicht vernachläſſigen, hat ſeine Berechtigung. Es iſt da gewiß noch ſehr viel zu tun und zu wünſchen. Ungerecht wäre es aber, die bisherigen Leiſtungen geringzuſchätzen. Denn die trockene und mühevolle wiſſenſchaftliche Forſchung muß nun einmal der Löſung gar mancher theologiſch und praktiſch wichtigen Fragen vorarbeiten (und dies hier auf dem Gebiete der Kritik, Philologie, Archäologie uſw.), und man kann auch nicht ſagen, daß die praktiſchen Aufgaben bisher vernachläſſigt worden ſeien."[1])

Als dieſe Worte im Sommer 1905 geſchrieben wurden, gingen die Wellen der wiſſenſchaftlichen Diskuſſion über die bibliſche Frage ſchon ziemlich hoch. Sie hatten aber ihren Höhepunkt noch nicht überſchritten. Inzwiſchen hat ſich die brennende Frage immer mehr zugeſpitzt. Das zeigte ſich nicht bloß in der Literatur, im Ton und Umfang der Erörterungen. Die Spannung gab ſich auch in allerlei Gerüchten über Ausſcheiden und Berufung einzelner Mitglieder der päpſtlichen Bibelkommiſſion, in deren Entſcheidungen vom 13. Februar und 23. Juni 1905, in immer wieder auftauchenden Nachrichten über bevorſtehende Maßnahmen der Indexkongregation und des S. Officium kund. Endlich laſſen verſchiedene Kundgebungen des Papſtes ſelbſt, ſpeziell das Schreiben an Biſchof Le Camus vom 11. Januar 1906 und das apoſtoliſche Breve *Quoniam in re* vom 27. März deutlich erkennen, welche Wichtigkeit an maßgebender Stelle der bibliſchen Frage beigemeſſen wird und in welcher Richtung ihre Löſung geſucht werden muß. Das alles rechtfertigt es wohl, wenn wir im folgenden mit einigen Gloſſen nicht länger zurückhalten, obwohl zur Sache kaum neues geſagt werden kann.

Wir ſind uns des internationalen und komplizierten Charakters der bibliſchen Frage von heute wohl bewußt. P. Lagrange hat vollkommen recht mit dem Satze: „Es handelt ſich hier

1) Lit. Beil. zur Köln. Volksz. Nr. 33 (24. Aug. 1905).

keineswegs um Frankreich oder um eine kleine Schule, sondern um eine ausgedehnte Bewegung, die in der ganzen Welt hervortritt. Überall sind die fortschrittlichen Ideen in weitem Umfang aufgenommen." Nachdem das bezügliche Material in ausreichendem Maße anderweitig vorgelegt ist, können wir unsere Randglossen an einige Erscheinungen der deutschen Literatur anknüpfen, denen gegenüber wir ohnehin noch eine Referentenpflicht zu erfüllen haben.

## I.

Es wäre nicht richtig, die Entwicklung und Zuspitzung der biblischen Frage in Deutschland auf Neuerungssucht und auf den Einfluß von Frankreich her importierter Ideen zurückführen zu wollen. Ihre Entstehung erklärt sich vielmehr aus all' den Umständen, welche überhaupt den Aufschwung der theologischen Wissenschaften bedingt haben, speziell aus den Umwälzungen, die auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, der Archäologie und Geschichte, der literarischen und philologischen Kritik im 19. Jahrhundert vor sich gegangen sind. Ihre Entwicklung vollzog sich im ganzen genommen normal, ohne Überstürzung, eher etwas langsam, wie es dem Volke der Denker und den von 1872 bis 1885 gegebenen kirchlichen Verhältnissen entspricht. Die Enzyklika *Providentissimus* fand einen gut vorbereiteten Boden — waren doch die von Leo XIII. empfohlenen Mittel zur Förderung der biblischen Wissenschaften: Studium der orientalischen Sprache und Pflege der sog. Kritik, Kenntnis der Natur- und Geschichtswissenschaft und „das ganze Rüstzeug der wichtigeren Wissenszweige" nirgends in Deutschland unbekannt oder in ihrer Bedeutung bestritten — und ihre Wirkung war ein erfreulicher, auch von gegnerischer Seite anerkannter Aufschwung, der sich in der Quantität und Qualität der biblischen Literatur kundgab. Jenseits der Vogesen hatte man nach der Katastrophe von 1870 angefangen, von den östlichen Nachbarn zu lernen, ob mehr von den protestantischen oder von den katholischen Gelehrten mag dahingestellt bleiben. Bald kam es zu Überstürzungen; die heftig entbrannte „biblische Frage" veranlaßte die Enzyklika Leo XIII. und andere bedeutsame Kundgebungen in betreff der Irrtumslosigkeit der hl. Schrift und des gesunden Fortschrittes. Die Krisis ward verlangsamt, aber nicht überwunden: nach 10 Jahren tobt der

Streit über die Irrtumsloſigkeit der hl. Schrift aufs Neue, nur mit ſchärferer Hervorkehrung der durch die Geſchichtsforſchung erwachſenen Schwierigkeiten.

Wenn nun gewiſſe hauptſächlich von franzöſiſchen katholiſchen Gelehrten vertretene Meinungen in den letzten Jahren nach Deutſchland verpflanzt worden ſind und zur Zuſpitzung einer bibliſchen Frage beigetragen haben, ſo handelt es ſich doch keineswegs um rein exotiſche Keime und Pflänzlinge. Mit Recht iſt darauf hingewieſen worden, daß längſt bevor Frankreich ſeine bibliſche Frage hatte, gewiſſe neue Ideen und fortſchrittliche Strömungen in Deutſchland aufgetaucht waren. So war es z. B. Schanz, der zur Löſung gewiſſer hiſtoriſcher Schwierigkeiten den Satz prägte, die bibliſchen Schriftſteller ſchienen häufig ihren Quellen die Gewähr zu überlaſſen und der auch auf die Unterſcheidung der „literariſchen Arten" nachdrücklich hinwies. Derſelbe verdiente und gelehrte Apologet, der mit Recht betonte, daß man noch nicht dem Liberalismus verfallen ſei, wenn man bei Wahrung der überlieferten Grundſätze für neue Aufgaben neue Mittel zu verwenden ſuche, hat ſpäter den neueſten Kontroverſen gegenüber eine zurückhaltende Stellung eingenommen und anerkannt, daß noch große Unſicherheit herrſche und manchmal ein Hemmſchuh angelegt und zur Vorſicht gemahnt werden dürfe. Die Unterſcheidung der literariſchen Art bildete im Zuſammenhang mit einer bis dahin unerhörten Wertſchätzung der Kritik auch den Kernpunkt der von A. v. Scholz ſeit mehr als 25 Jahren verfochtenen Theorie von dem allegoriſch-prophetiſchen Charakter mehrerer bisher für hiſtoriſch gehaltenen Bücher (Tobias, Judith, Eſther, Suſanna, Bel und Drache). Daß die Theorie in Deutſchland mehr Widerſpruch als Beifall fand, iſt für den Zweck gegenwärtiger Darlegung belanglos; bezeichnend aber iſt es, daß ſie in Frankreich ernſter genommen wurde und mehr Freude gefunden hat, als in Deutſchland. In der Kontroverſe Kaulen-Schöpfer, die um die Mitte der 90er Jahre kurze Zeit die Geiſter in Spannung hielt, handelte es ſich um ſog. freiere Auffaſſungen, die als „Konzeſſionen an die ungläubige Wiſſenſchaft" charakteriſiert werden ſollten. Doch ſtanden mehr die exegetiſche Methode, die Beziehungen zwiſchen Bibel und Wiſſenſchaft und einzelne von der herkömmlichen Erklärung abweichende Auffaſſungen hinſichtlich der bibliſchen Urgeſchichte in

Frage, als das, worum sich die heutige Diskussion dreht. Mag es wahr sein oder nicht, daß die Warnung vor Konzessionen an die ungläubige Wissenschaft dem eben ans Licht getretenen Genesiskommentar von Hummelauer ebenso gelten sollte, wie der in Schöpfers Geschichte des A. T. vertretenen „neuen Richtung", mag man dieser den Sieg zuschreiben oder nicht — beachtenswert ist jedenfalls die Tatsache, daß das Werk von Schöpfer die heute so brennende Frage nach dem historischen Charakter, nach der „Wahrheit" der biblischen Erzählung nur da streift, wo er die Theorie von A. Scholz ablehnt und daß J. Pelt, der die französische Übersetzung und Bearbeitung besorgte, als entschiedenster Kritiker der Schrift von Hummelauer (Exegetisches etc. 1904) und der nach Deutschland verpflanzten Ideen der französischen école large auftrat. Schöpfer selbst kann in der soeben (Juni 1906) erschienenen 4. Auflage seines Werkes darauf hinweisen, daß er von den Vertretern der neueren Richtung bereits zu den konservativsten Exegeten gezählt wird und er verfehlt in der Tat nicht, Bedenken gegen neuere Theorien über die „Wahrheit" der biblischen Geschichte und über die Wirkungen der Inspiration auszusprechen.

Wir haben inzwischen den jenseits der Vogesen viel belächelten Babel-Bibelstreit erlebt. Der dadurch verursachten Erregung ist es wohl zuzuschreiben, daß die Wirkung der 1902 erschienenen Schrift von Holzhey „Bibel, Inspiration und Schöpfung" abgeschwächt wurde und v. Hummelauers „Exegetisches zur Inspirationsfrage" 1904 als etwas Neues, Vielen Unerhörtes erschien. Jetzt wurden die Geister aufgerüttelt — die biblische Frage kam in Fluß!

Es kann gar keine Frage sein, daß kaum ein anderer so befähigt und legitimiert war wie Fr. v. Hummelauer, die Frage nach der prinzipiellen Lösung der brennend gewordenen historischen Schwierigkeiten zur Diskussion zu stellen. Es ist auch keine Frage, daß der gelehrte Verfasser umfangreicher Kommentare zum Pentateuch und anderen historischen Büchern des A. T. obwohl er nicht eigentlich Neues bieten wollte, den meisten Lesern doch eine Fülle von neuen, richtigen, anregenden, zum Teil auch überraschend kühnen Gedanken und Gesichtspunkten dargeboten hat. Daß sie vielfach beunruhigend wirkten und Befürchtungen weckten, erklärt sich zu einem guten Teil daraus, daß man bis

zum Babel-Bibelstreit in weiten theologischen Kreisen, ja selbst in engeren Fachkreisen, von den durch die neueren Naturwissenschaft geschaffenen Schwierigkeiten gewissermaßen hypnotisiert war. Den historischen Schwierigkeiten, mit denen die Erklärung der Bibel, speziell das A. T., zu rechnen hat, war fast gar keine ernstliche Aufmerksamkeit, jedenfalls keine genügende grundsätzliche Erörterung gewidmet worden. Man hatte sich gewöhnt, in den ägyptischen und assyriologischen Entdeckungen nur Bestätigungen der hl. Schrift zu sehen und Schwierigkeiten einfach durch den Hinweis auf die Unsicherheit und Unvollständigkeit des profangeschichtlichen Materials zu erledigen. Heute sagen uns Winckler und Niebuhr, daß die richtige Auffassung von der Aufgabe der durch die neueren Forschungen ermöglichten Geschichtschreibung des alten Orients sich erst seit 1885 allmählich Bahn gebrochen hat. Das mag die Thatsache erklären und entschuldigen, daß die Beziehungen zwischen Geschichtsforschung und Schrifterklärung bis in die neueste Zeit in Hermeneutik, Exegese und Apologetik mindestens stiefmütterlich behandelt waren. Hier war manches nachzuholen, hier mußte eine Klärung eintreten. Den Fragen, die sich dem Fachgelehrten sozusagen auf Schritt und Tritt aufdrängten, aus dem Wege zu gehen, war unmöglich — es wäre auch schimpflich gewesen für die katholische Wissenschaft und schädlich obendrein! Hieraus wird erklärlich, daß die Schrift von Hummelauer von Fachgenossen und Apologeten trotz mancher Vorbehalte im allgemeinen mit Freuden aufgenommen, ja als befreiende Tat begrüßt wurde, während sie in anderen Kreisen Beklemmungen hervorrief oder wenigstens kühler Zurückhaltung begegnete.

Die Schrift richtete ihre Spitze zunächst gegen jene Dogmatiker, die dem Inspirationsbegriff eine allzu aprioristische Begründung und Erklärung zu geben geneigt sind. Sie reklamiert für die Exegeten das Recht, gehört zu werden. Soll Sinn und Tragweite des Inspirationsbegriffes genauer festgelegt werden, so muß der literarisch-kritische Tatbestand bezüglich der hl. Schrift berücksichtigt und beachtet werden, daß verschiedene hier einschlagende Fragen an sich gar nicht dogmatischer Natur sind. Im übrigen wollte der Verfasser — was nicht immer genügend beachtet worden ist — nur seinen „Beitrag zur Diskussion“ stellen mit dem Wunsche und in der

Erwartung, dieſe werde das Gebotene ergänzen, berichtigen, klarſtellen; ja er ſpricht von Vorſchlägen, Vermutungen, deren eingehende Erörterung er den Exegeten überlaſſen wollte. In der Hauptſache hat man freilich den Eindruck, daß gewiſſe Möglichkeiten und Vermutungen unter der Hand mit immer größerer Beſtimmtheit vorgetragen werden und zuletzt faſt den Charakter ausgemachter Wahrheiten annehmen. Dazu kommt, daß von berufener und unberufener Seite manches was als Material zur Diskuſſion für die Exegeten und Dogmatiker vorgelegt war, alsbald in weitere Kreiſe getragen und — wie das heute üblich iſt — apologetiſch verwertet wurde. So erklärt ſich ein weiteres Stück der Erregung und Beunruhigung, die ſich an die Schrift eines hervorragenden Fachmannes und Mitgliedes der Geſellſchaft Jeſu knüpfte.

Es handelt ſich um drei Hauptprinzipien, mittels deren nach H. hauptſächlich die hiſtoriſchen und literarkritiſchen Schwierigkeiten des A. T. gelöſt werden ſollen. Das erſte iſt die Unterſcheidung der literariſchen Arten, deren jede ihre eigentümliche Wahrheit hat, die weitentfernt iſt, immer die ſtreng hiſtoriſche zu ſein.

Nun iſt dieſe Unterſcheidung an ſich durchaus nichts Neues, wenn auch manches, was H. S. 1 ff. ausführt, nicht immer genügend beachtet worden ſein mag. Der Nachdruck liegt auf den verſchiedenen Arten der altteſtamentlichen Erzählung. Man braucht nur an den Unterſchied zwiſchen Parabel, didaktiſcher Erzählung und eigentlicher Geſchichtserzählung zu denken, um zu erkennen, worum es ſich handelt und was hierin Wahres liegt, ohne daß es zugleich auch neu wäre. Das Neue liegt in der Annahme mehrerer literariſcher Arten der Erzählung, die man bisher in der Bibel weder geſucht noch gefunden hat. Wir nennen hier nur die ſog. Volkstradition, die alte Geſchichte, den Midraſch, denen eine Miſchung von Sage und Geſchichte, Wahrheit nnd Dichtung im Unterſchied von eigentlicher Geſchichte eigentümlich iſt. Hier beginnen ſofort die Meinungsverſchiedenheiten und Schwierigkeiten und zwar nach einer doppelten Richtung: inbezug auf die Kriterien der literariſchen Art und inbezug auf die „eigentümliche Wahrheit". In erſter Hinſicht ſteht nicht in Frage, daß jedes vernünftige und im Altertum übliche genus dicendi den Zwecken des inſpirieren-

den hl. Geistes gedient haben kann, so daß die Inspiration an sich nicht über das literarische Genus entscheidet, sondern welcher Art die in der Bibel vorliegenden Erzählung wirklich angehören, nach welchen Kriterien und von wem die Entscheidung darüber zu treffen ist. Hier liegt nun offenbar eine Schwäche der Beweisführung, wenn nicht gar eine petitio principii vor, wenn die Unterscheidung der Arten nach Maßgabe des unter der Form geborgenen Gehaltes, also nach inneren Kriterien, erfolgt und daraus sofort Folgerungen weittragendster Art abgeleitet werden.

Gewiß soll man die inneren Gründe nicht unterschätzen, aber ebensowenig darf man in dieser Frage die äußeren außer acht lassen. Das Zeugnis der kirchlichen und exegetischen Überlieferung ist zum mindesten mit entscheidend. Man denke nur an eine naheliegende, aber anscheinend wenig beachtete Analogie: woher wissen wir und wer verbürgt uns, daß Ps. 44 und das hohe Lied der literarischen Art der Allegorie angehört? Die gesamte neuere akatholische Bibelwissenschaft leugnet es entschieden und will — aus inneren Gründen — nur die historische Deutung als berechtigt anerkennen, während sie der allegorischen zwar den Vorzug des Alters zuerkennt — war sie doch bereits für die Aufnahme in den Kanon maßgebend —, ihr aber den Charakter der „Umdeutung", wenn nicht gar der Abgeschmacktheit und Unmöglichkeit aufprägen will. Für den kath. Exegeten liegt die Entscheidung in der kirchlichen und exegetischen Überlieferung, die in diesem Punkte nicht bloß einmütig, sondern auch durch lehramtliche Entscheidung (gegen Theodor v. Mopsuestia) und durch konstanten liturgischen Gebrauch festgelegt ist. An inneren Gründen, die wir den neueren kritischen Argumenten gegenüberstellen können, fehlt es nicht; aber ihre überzeugende Kraft ruht selbst wieder wesentlich auf der Lehre von der Inspiration und von der göttlichen Offenbarung, wie sie uns die Kirche verbürgt. Auch A. Scholz, der davon ausging, daß die geschichtliche Erklärung der BB. Judith, Tobias, Esther unmöglich sei und der exegetischen Überlieferung wenig Wert beimaß, suchte seine Theorie von dem allegorischen Charakter dieser Bücher dadurch zu stützen, daß er sich auf die älteste Auslegung und auf die Ergebnisse der Kritik berief. Nun beruft man sich ja gern gerade auf die bibl. Allegorie, um zu beweisen, daß mit grammatisch-historischer Buchstäblichkeit die hl. Schrift

nicht erklärt werden könne und daß freiere, ja unserem modernen Geschmack weniger zusagende literarische Arten (z. B. die apokalyptische Erzählung oder Prophezie in Form geschichtlicher Erzählung) in ihr vorkommen *können*. Mag sein; aber fürs erste muß der von Chr. *Pesch* trefflich gekennzeichnete Unterschied zwischen Allegorie und Volkssage (desgleichen anderer dem poetischen genus dicendi angehörigen Formen und der einfachen geschichtlichen Darstellung) wohl beachtet werden. Weiter muß die Frage immer wieder auf die konkrete Wirklichkeit, nicht auf die abstrakte Möglichkeit gestellt werden. Und da ist das Zeugnis der kirchlichen und exegetischen Überlieferung, das in unserem Falle nicht zu gunsten der neueren Unterscheidungen der literarischen Art der alttestamentlichen Erzählungen spricht, so lange entscheidend, als nicht wichtige Gründe dazu *nötigen*, entweder von dem sensus litteralis et quasi obvius abzugehen — wie Scholz immer betont hat — oder salvo sensu quam tenet ac tenuit S. mater ecclesia über die Erklärung der hl. Väter hinauszugehen.[1])

An solchen Gründen scheint es ja nun nicht zu fehlen. Eben um die Schwierigkeiten zu beseitigen, die einer streng geschichtlichen Erklärung mancher Abschnitte und ganzer Bücher des A. T. entgegenstehen, postuliert man verschiedene literarische Arten der Erzählung und glaubt man sich mit der entsprechenden „Wahrheit", die dann nicht die streng geschichtliche zu sein braucht, zufrieden geben zu können. Die bezüglichen Ausführungen H.'s sind m. E. am anfechtbarsten in dem, was sie über die „*Volkstradition*" und über die Art der „*alten Geschichte*" enthalten. Die „Volkstradition", die als literarische Art gefaßt, eine Mischung von historischen und durch die Volksphantasie spontan sagenhaft ausgeschmückten Nachrichten — und der Sache nach identisch ist mit der „Urgeschichte" von Lagrange — schwebt in der Luft. Die Bedeutung von toledoth = Volkstradition, worauf H. seine Beweisführung stützt, läßt sich sprachlich nicht erweisen und kann als allgemein abgelehnt gelten. Sachlich wird von ihren Verteidigern nicht genug unterschieden zwischen der Überlieferung, die in Israel kursierte und aus welcher der Hagiograph schöpfte, und zwischen der *schriftstellerischen Fassung*, in der uns die bib. Ur- und Patriarchengeschichte vorliegt. Nur

1) Enzykl. *Provid.* S. 40 f.

um dieſe handelt es ſich in der gegenwärtigen Kontroverſe und es heißt, wie mir ſcheint, den Kernpunkt der Frage umgehen, wenn man aus der Volkstümlichkeit der Form und aus der Analogie heidniſcher Urgeſchichten auf eine beſondere literariſche Art der Erzählung und auf minderen hiſtoriſchen Wert ſchließen will, anſtatt umgekehrt aus der Inſpiration, die dogmatiſch feſtſteht, und aus dem Zeugnis der kirchlichen Überlieferung zu folgern, daß der Hagiograph — inspirante Spiritu sancto — aus der Überlieferung das ſeinem Zwecke Dienliche auswählte und in volkstümlicher Form „mit unfehlbarer Wahrheit“ die Tatſachen aufzeichnete, auf denen doch anerkanntermaßen die geſamte Heilsgeſchichte beruht. Der Gegenſtand bietet noch verſchiedene Seiten zur Betrachtung dar, auf die einzugehen ſich vielleicht in anderem Zuſammenhang Gelegenheit bietet. Hier nur das Eine: in dem Augenblick, wo der Babylonismus ſich anſchickt, das Phantasma des älteren und jüngeren Rationalismus von der „Volksſage“ als einem Produkt der unbewußt ſchaffenden Volksphantaſie und dgl. erbarmungslos zu zerſtören und zu beweiſen, daß es immer „geiſtige Führer, Gebildete ſind, die wir als Schöpfer von angeblichen Volksſagen zu betrachten haben“, ſoweit ſie ſchriftſtelleriſch fixiert ſind, ſcheint wahrſcheinlich kein Grund vorzuliegen, der Volksüberlieferung als literariſcher Art eine Konzeſſion zu machen und etwa den Satz abzuſchwächen: die bibl. Urgeſchichte iſt von prophetiſcher Hand aufgezeichnet und wie an religiöſem ſo an geſchichtlichem Gehalt, dem der übrigen bibliſchen Bücher gleichwertig. — Für die Unterſuchung, welchen Weg die urzeitliche und patriarchaliſche Überlieferung genommen, welche Schickſale ſie in der Menſchheit und in Iſrael erlitten, bleibt dabei genügender Spielraum. Vielleicht hat man ihr bisher nicht die gebührende Aufmerkſamkeit geſchenkt und wäre davon, falls es der Forſchung gelingen ſollte, das erforderliche Material zu beſchaffen, manche Aufklärung der vielberufenen Analogien der heidniſchen Urſagen oder auch die Beſeitigung der von Lagrange ſo ſtark betonten „immense lacune“ zu erwarten — aber all das wird nichts daran zu ändern vermögen, daß die bibl. Urgeſchichte zwar nicht die durch Gottes Providenz erhaltene und geleitete Überlieferung ſchlechthin, oder die Univerſalgeſchichte der urzeitlichen Menſchheit, ſondern die unter Inſpiration des Geiſtes Gottes zum Zwecke religiöſer Belehruug aufgezeichnete Geſchichte

der uranfänglichen Offenbarung Gottes und ihrer geſchichtlichen Entwicklung iſt.

Für die „alte Geſchichte“ d. h. die Geſchichtſchreibung im Sinne der alten Zeit (mit Einſchluß der Klaſſiker Herodot, Thukydides, Livius), nimmt H. eine weitgehende (epiſch-künſtleriſche) Freiheit der Darſtellung in Anſpruch, mit der eine allgemeine Übereinſtimmung zwiſchen Erzählung und Tatbeſtand ſehr wohl vereinbar iſt Die Freiheit der Darſtellung kann ohne weiteres auch den bibl. Schriftſtellern zugebilligt werden und wenn hier einer gewiſſen Ängſtlichkeit und Engherzigkeit in der Auffaſſung des Buchſtabens entgegengetreten wird, ſo wird jeder Sachkundige damit einverſtanden ſein. Im Grunde genommen kommt dabei nur das Prinzip zur Anwendung, daß man die Ausdrucksweiſe, die literariſche Form, deren ſich der Hagiograph bedient, im Sinne der Zeit verſtehen muß, der ſie entſtammt. Hierher gehört namentlich die anſchaulich-konkrete Art der in die Erzählung verflochtenen Reden Gottes und der Menſchen, für die eine urkundliche Beglaubigung zu ſuchen in den meiſten Fällen vergeblich, ja töricht wäre, da der Erzähler eben im Geiſte und mit den Ausdrucksmitteln ſeiner Zeit und Sprache das was geſchehen und die Gedanken, die der Geiſt Gottes ihm eingab, zum Ausdruck brachte. Anders liegt die Sache, wenn die epiſch-künſtleriſche Freiheit der Darſtellung ſoweit ausgedehnt wird, daß die Glaubwürdigkeit (Tatſächlichkeit) des Inhaltes, ſei es auch nur in untergeordneten Dingen, in Frage geſtellt erſcheint. Dies iſt der Fall, wenn die „alte Geſchichte“ nicht bloß der Methode, ſondern auch dem Inhalt nach zu der kritiſchen Geſchichtſchreibung unſerer Zeit in Gegenſatz geſtellt wird. Die methodiſch-kritiſche Geſchichtſchreibung unſerer Zeit in Ehren — iſt ſie denn unbedingt notwendig, um die inhaltliche Glaubwürdigkeit einer Geſchichtserzählung zu verbürgen? ja, reicht ſie auch nur allein aus, um den Irrtum zu verhüten? Kann es nicht auch eine wahre Geſchichtſchreibung bei relativ unvollkommener Methode geben? H. iſt weit entfernt das zu leugnen. Er poſtuliert aber das genus litterarium der methodiſch unvollkommenen „alten Geſchichte“, deren eigentümliche Wahrheit nicht immer die ſtreng hiſtoriſche zu ſein braucht, um gewiſſe Schwierigkeiten zu beheben, auf die der Erklärer allerdings viel öfter ſtößt, als der oberflächlichen Betrachtung erſichtlich wird. Damit

stehen wir wieder an dem kritischen Punkt: Die Inspiration entscheidet an sich nichts über die literarische Art, aber nach der bisherigen Auffassung verbürgt sie uns, daß der Verf. uns Wahres erzählt, wenn er Geschichte schreibt. Es ist auch nicht einzusehen, welche Schwierigkeit es haben soll, daß der Geist Gottes, unbeschadet der Freitätigkeit und Unvollkommenheit seines menschlichen Werkzeuges, in einer schriftlichen Aufzeichnung Irrtümer, Unrichtigkeiten, Ungenauigkeiten zu verhüten vermag, die etwa in der Meinung der Zeit oder in den Quellen enthalten gewesen sein mögen.

H. selbst vindiziert der bibl. Erzählung auch dann, wenn sie der Art der „alten Geschichte" oder der „Volkstradition" angehört, „im großen und ganzen streng historische Wahrheit" und im allgemeinen eine höhere Gewähr als den Geschichtsangaben gleicher Art, die wir sonst aus dem Altertum haben. „Hinsichtlich der Tatsachen, welche zur Glaubens- und Sittenlehre in innerer Beziehung stehen, sind wir der vollen historischen Wahrheit durchaus sicher" und dahin gehören nicht bloß die sog. dogmatischen Texte, sondern im großen ganzen alles, was im A. T. von der Fürsorge Gottes für sein Volk erzählt wird und was mit der einen großen Wahrheit von der Vorbildlichkeit dieser Fürsorge im Zusammenhang steht (S. 20). H. will ferner die Art der Volkstraditionen auf die als toledoth bezeichneten Abschnitte der Genesis beschränkt wissen und will die Verteidigung der Einzelangaben, die mit der Profangeschichte in Widerspruch zu stehen scheinen, nicht leichthin und ohne gewissenhafte Diskussion preisgegeben sehen. Das alles verdient — obwohl fast selbstverständlich — ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Es bleibt aber bei alledem die Möglichkeit offen, daß manche Einzelangaben ungeschichtlich (sagenhaft oder episch ausgeschmückt) sein können, ebenso wie die „Geschichte nach den Quellen" oder „nach dem Augenschein" (wovon später) sachliche Unrichtigkeiten nicht ausschließt, die entweder den Quellen oder der freien Darstellung zur Last fallen. Jedenfalls sind die Bedenken gegen die oben dargelegten Gedanken verstärkt und ist die Wirkung manch trefflicher Bemerkung in H.s Schrift dadurch abgeschwächt worden, daß sie alsbald so gedeutet und ins Praktische übersetzt wurden, als ob der Zweifel an der Geschichtlichkeit mancher Abschnitte und Angaben der hl. Schrift wenigstens in ihrer Konsequenz lägen. Ist doch aus den wissenschaftlichen Voraussetzungen der H.schen Schrift — an einem Ort und von einer Seite, wo wir

dies nicht vermutet hätten — ſofort die Folgerung abgeleitet worden, der Inhalt der Lehrbücher für den Schulunterricht werde mit bezug auf die bibliſche Geſchichte manche Veränderung erfahren, die bibl. Geſchichte des A. T. ſelbſt werde auf ganz anderer Grundlage aufgebaut werden müſſen, weil eben ein Teil der Geneſiserzählungen und manches andere „minderen hiſtoriſchen Wert“ beſitze, und bei der Entwicklung der Tatſachen aus der Volkstradition oft eine Zerſetzung nach der geſchichtlichen Seite ſtattfinde. Darum dürfe nicht mehr das hiſtoriſche Moment im Vordergrund ſtehen, ſondern die Idee, die ſchon (!) der Hiſtoriker Ranke vertrat, daß ſich der Glaube an den einen rechten Gott beim Volke Iſrael aus dunklen Uranfängen zu immer größerer Kraft und Reinheit erhoben habe.[1]) Die Verwunderung wächſt, wenn wir in demſelben Zuſammenhange den religiöſen Gehalt des A. T., den Glauben und die Ehrfurcht vor Gott in den Herzen *vieler* hl. Schriftſteller (beſonders der Propheten und Pſalmiſten) rühmen hören, in demſelben Atem aber die Bedeutung der als paraboliſche Erzählungen gefaßten Bücher Judith und Tobias, die uns ein Bild der Frömmigkeit der alten Hebräer geben, geringſchätzig behandelt ſehen: „viele Chriſten werden ſagen, wir können uns an ſolchen Dingen nicht erbauen . . . auch hier muß unſer chriſtlicher Geſchmack im Unterricht mehr berückſichtigt werden.“ Wir enthalten uns jedes Urteils, verweiſen aber noch auf die Art, wie die Gedanken von Lagrange

1) Ohne ein Urteil abzugeben, ſetzen wir eine Theſe hierher, die — nicht ohne Widerſpruch zu erfahren — auf dem evangeliſchen Pfarrertag in Dresden (Sept. 1906) aufgeſtellt wurde und unwillkürlich zum Vergleich herausfordert: „Der Religionsunterricht hat in unſerer Zeit noch die große Aufgabe, den Kindern die Konflikte zwiſchen Glauben und Wiſſen erleichtern zu helfen, die infolge des Wandels im Natur- und Welterkennen unvermeidlich ſind. Deshalb eine richtige Belehrung über die Art der Offenbarung Gottes! Das Verhältnis von Wahrheit und Dichtung in der Religion, von geſchichtlicher Wirklichkeit und allgemeiner, aber doch objektiver Wahrheit muß dem Schüler klar werden. Er ſoll auch die ſagenhaften Beſtandteile der heiligen Urkunde würdigen lernen, damit ſie ihm nicht zu einer Klippe für ſeinen Glauben werden. Deshalb gehört die Schöpfungsgeſchichte, der Sündenfall uſw. nicht an den Anfang, ſondern an den Schluß der Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes, etwa unter dem Titel: Fromme Weltbetrachtung. Dann verlieren ſie alles Anſtößige für das moderne Natur- nnd Welterkennen, ſie ſind nicht mehr dogmatiſche Grundlagen einer beſtimmten Weltentwickelungstheorie, ſondern Vorſtellungen frommer Väter.“

in einer Serie von Aufſätzen im XX. Jahrhundert verarbeitet worden ſind. Da bleibt ſchließlich von geſchichtlichem Inhalt nichts mehr übrig, als was von außenher beglaubigt werden kann. Selbſt die Exiſtenz Abrahams und die Geſchichtlichkeit der Patriarchen-Erzählung unterliegt dem Zweifel, ohne daß auch nur die Frage aufgeworfen würde, ob damit nicht die Grundlage der geſamten Heilsgeſchichte erſchüttert, ja unter den Füßen das A. T. hinweggezogen werde. Es kommt uns nicht in den Sinn, den verdienten Autor der Schrift „Exegetiſches zur Inſpirationsfrage" für ſolche Dinge verantwortlich zu machen, weil wir überzeugt ſind, daß er ſie entſchieden ablehnt. Wir erinnern uns aber des Urteils, das unter dem erſten Eindruck der genannten Schrift Meyenberg gefällt hat: „Das kleine, wertvolle Buch will aufmerkſam geleſen, nicht etwa in ſtürmiſcher Begeiſterung für das Neue einſeitig interpretiert ſein."

Auch die neueſtens verſuchte Anwendung der H.ſchen Vorausſetzungen auf ſpätere Abſchnitee der bibliſchen Geſchichte mahnt zur Vorſicht. Auf dieſem Weg gelangen wir von der Geſchichte zur — Legende und man wird wohl verſtehen, daß nicht wenige Theologen und Gläubige ſich gegen eine Gleichſtellung geſchichtlicher Berichte der hl. Schrift mit gewiſſen vielberufenen Lektionen der II. Nokturn des römiſchen Breviers und ſeiner Anhänge entſchieden ablehnend verhalten werden.

Wir folgern aus alledem zunächſt nur, daß die Unterſcheidung der literariſchen Arten der Erzählung keine ſo einfache Sache iſt und daß die Anwendung einer einfachen ſtiliſtiſchen Regel zur Löſung mancher Schwierigkeit nicht hinreicht. Es können ſehr wichtige theologiſche Erwägungen mitſprechen.

Unter dieſem Vorbehalt ſei nochmals anerkannt, daß die H.ſche Schrift gerade in ihrem erſten Abſchnitt treffliche, anregende und fruchtbare Gedanken enthält, auf die wir das Wort verwenden möchten: „Nicht das iſt gefährlich, daß überhaupt neue Ideen in die Welt geſetzt werden, ſondern die Tatſache, daß manche neue Ideen ohne Beweis und Stichprobe bei vielen Aufnahme finden." [1]) Von beſonderer Wichtigkeit ſcheint uns zu ſein, was H. von dem literariſchen Charakter der „religiöſen Geſchichte" und von der dem alten bezw. altteſtamentlichen Geſchichtſchreiber zuſtehenden Freiheit der Darſtellung ſagt. Letztere wird beſſer

1) Hochland 1905 S. 373.

und wirkſamer als durch alle Deduktionen durch die S. 12 angeführten Äußerungen des hl. Auguſtinus beleuchtet. Wird dazu das Element der formellen Volkstümlichkeit in den auf Volkstradition beruhenden „Familiengeſchichten“ und die Möglichkeit „freier (midraſch-artiger, didaktiſcher) Erzählungen“ (für die ſog. Monographien) genommen, ſo dürften prinzipiell die Mittel zur Begleichung vieler, vielleicht der meiſten hiſtoriſchen Schwierigkeiten gegeben ſein und man kann dem Verf. vollſtändig beiſtimmen, wenn er das Verfahren einiger neueren Schriftſteller tadelt, die um die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der altteſt. Geſchichtsbücher wirkſam zu verteidigen, den Beweis zu erbringen ſuchten, daß dieſelben allen Anforderungen kritiſcher Geſchichte entſprechen (S. 19). Wenn er aber den Exegeten den Rat gibt: ſo oft den Angaben einer inſpirierten Erzählung ſchwere Bedenken im Wege ſtehen auch die Frage in Erwägung zu ziehen, ob es nicht ſtatthaft ſei, die Erzählung einer anderen literariſchen Art als der ſtreng hiſtoriſchen zuzuweiſen (S. 48), ſo iſt dann die literariſche Art nicht durch Anwendung einer ganz ſelbſtverſtändlichen ſtiliſtiſchen Regel erſchloſſen, ſondern aus anderen Gründen abgeleitet und der von Leo XIII. vorgeſehene Fall gegeben, daß die Notwendigkeit zwingt von dem sensus literalis et quasi obvius abzuweichen. Inzwiſchen hat die Entſcheidung der päpſtlichen Bibelkommiſſion v. 23. Juni 1905 der Freiheit eine Gaſſe offen gehalten, aber auch eine Schranke geſetzt, indem ſie beſtimmt: „Die Meinung, die annimmt, daß Bücher der hl. Schrift, die als geſchichtlich gelten, ganz oder zum Teil, zuweilen nicht eigentliche Geſchichte erzählen, ſondern die geſchichtliche Form nur zur Schau tragen, um etwas von dem wörtlichen oder geſchichtlichen Sinne der Worte verſchiedenes zu bezeichnen, kann als geſundes exegetiſches Prinzip *nicht* zugelaſſen werden, *ausgenommen den Fall*, der *aber nicht leicht und ohne Grund zuzulaſſen iſt*, daß ohne Widerſpruch gegen die Auffaſſung der Kirche und unbeſchadet ihres Urteils *durch gründliche Beweiſe dargetan* wird, daß der hl. Schriftſteller keine wahre und eigentliche Geſchichte darſtellen, ſondern unter dem Scheine und in der Form der Geſchichte eine Parabel, Allegorie oder ſonſt einen von der ſtreng buchſtäblichen oder geſchichtlichen Auffaſſung der Worte verſchiedenen Sinn vorlegen wollte.“ (Fortſ. folgt.)

# XII.

# Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie.

Von Joseph Hontheim, S. J.

(Fortsetzung.)

## C. Die Wochenprophetie in den alten Übersetzungen.

### a) Die Wochenprophetie nach LXX.

Die heutige griechische Bibel enthält das Buch Daniel nach Theodotion. Die Übersetzung der LXX zu unserm Buche wurde wegen ihrer großen Unvollkommenheit und wohl auch wegen der großen Verschiedenheit und Verwirrung in den Lesarten schon in den ersten Jahrhunderten aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt und verschwand so vollständig, daß sie sich nur in einer griechischen Handschrift, dem sogenannten Codex Chisianus, und in einer syrischen Übersetzung, dem sogenannten Codex syro-hexaplaris, erhalten hat.

I. Der Text. Er lautet im Codex Chisianus also: **24** ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιὼν συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα καὶ δοδῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὅραμα καὶ προφήτην καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων. **25** καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ καὶ εὐφρανθήσῃ καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι, καὶ οἰκοδομήσεις Ἰερουσαλὴμ πόλιν Κυρίῳ. **26** καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν, καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ, καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ᾽ ὀργῆς, καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται. **27α** καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς, καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομοθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν· καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ξβ᾽ ἔτη ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου, καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις. **27β** ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

II. Textkritik. 9, 24. Ich schreibe mit dem Syrohexaplaris τὸ ὅραμα vor καὶ προφήτην für τὰ ὁράματα im Chisianus. 9, 26. Im Chisianus fehlt das ἕως vor καιροῦ συντελείας. Ich habe es ergänzt nach dem Syrohexaplaris. — 9, 27. Chisianus liest ξβ' ἐτῶν. Ich habe ἕτη geschrieben mit Syrohexaplaris. — Der Vollständigkeit halber füge ich die folgenden Notizen bei. In V. 24 findet sich bei καὶ προφήτην ein Asteriskus sowohl vor καὶ als auch vor προφήτην; in V. 27 steht am Schluß vor ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν ein Obelus; in beiden Fällen fehlt der abschließende Metobelus. — Für μετὰ τοῦ χριστοῦ καὶ ἥξει in V. 26 steht am Rande die Lesart: λαὸς ἡγουμένου ἐρχομένου. Und zu V. 26—27 ist am Rande als Lesart von Aquila und Symmachus notiert: πόλεμος τέτμηται ἐρημώσεων. καὶ δυναμώσει συνθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, ἥμισυ δὲ τῆς ἑβδομάδος παύσεται θυσία καὶ δῶρον, καὶ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῶν βδελυγμάτων ἐρημωθήσεται, καὶ ἕως συντελείας καὶ τομῆς καὶ στάξει ἐπὶ τὸ ἠρημωμένον. Vgl. Swete, The Old Testament in Greek III, 558. 560; Field, Origenis hexaplorum fragmenta II, 925.

III. Der Kodex Syrohexaplaris.[1]) Ich gebe den Text in hebräischen Lettern mit Asteriskus (*), Obelus (÷) und Metobelus (ׄ) genau wie sie sich in der Handschrift finden; die ziemlich zahlreichen Lesepunkte habe ich unterdrückt und nur die Pluralpunkte beibehalten.

שׁבעין שׁבע אתחדינן על עמא
דילך ועל מדינתא צהיון למשתלמו
חטיתא ולמזער עולא ולמלחא
לעולא ולמהבינו בחזוא ÷ ולמתיהבו
÷ ודיקוהא דלעלם ׄ ולמשתלמו חזוא
* ונבּיא ולמחדיו ׄ לקודשא דקודשא
ותדע והתבין ותחדא ותשכח
פּוקדנא למפניו ותבנא לאורשלם
מדינתא למריא ומן בהר שׁבע
ושׁבעין ושתין ותרתין תתרחק
משיחותא ולא תהוא ומלכותא
דעמּא תחבל למדינתא ולביח
קודשא עם ÷ משיחא ׄ ונאתא שולמא
דילה עם רוגזא ועדמא לובנא
דשולמא מן קרבא נתחקרב ותתעשין

1) Den Text dieses Kodex verdanke ich der Güte meines Freundes des Herrn Aug. Merk, der für mich eine Abschrift von dem Faksimile der Münchener Staatsbibliothek genommen.

דיחקא בסניאא ותוב תחפנא
ותחבנא מנדריש לפחיא ולאורכא
ואיך שולמה רזבנא ומן בתר
שבעא ושבעין עדנא ושתין ותרתין
שניא עדמא לזבנא רשולמא דקרבא
והתרים חרבותא מא דמתחילא
דיחקא בשבא סגיאתא ובשולמא
דשבתא נתחרים רבחא ונוקיא
ועל היכלא ÷ נדידוהא דחרוביא
÷ ההוא עדמא לשולמא ושולמא
÷ נהיהב עלוהי דחרוביא ל

Durch besondere Zeichen im Text wird auf die Randbemerkungen verwiesen. Diese bringen vielfach Lesarten des Aquila (א) oder Symmachus (ס). Ich gebe ein Verzeichnis dieser Bemerkungen. Zu ולמיהבו (et ut detur) in Z. 4: א. ולמיתיו זדיקוהא דלעלם (Aquila: et ut adducat justitiam sempiternam). — Zu ונביא (et prophetae) in Z. 6: נביותא (et prophetia). — Zu ולמחדיו (et ut laetificet) in Z. 6: ולממשח (et ut ungat). — Zu למפניו (ut respondeat) in Z. 8: ולמחבינו (et ut intelligat). — Für den Platz hinter ותרתין (et duae) in Z. 10 wird am Rande beigefügt: שבא (hebdomades). — Zu עם (cum) in Z. 13: א עמא דרישנא דאתא (Aquila: populus ducis venturi). — Zu שולמא (consummatio) in Z. 13: ס. ופרוחסמיא דילה בגרופיא ועדמא לפרוחסמיא (Symmachus: et terminus praestitutus (προθεσμία) ejus in inundatione et usque ad terminum praestitutum). — Zu מן קרבא (a bello) in Z. 15: ס. קרבא פסיק דחרוביא ונחיל קימא לסגיאא שבתא חדא פלגא דין רשבתא נבטל דבחא וקורבנא ועל ריש דנדידוהא נחרב ועדמא לשולמא ופסקא ונטף על הו דחריב (Symmachus: bellum decisum est vastationum; et confirmabit foedus multis hebdomade una, medio autem hebdomadis auferet sacrificium et donum et super principium abominationum vastabit et usque ad consummationem et decisionem stillabit super vastatum). — Endlich wird חרבותא in Z. 21 durch das griechische ΕΡΗΜΩΣΙΣ am Rande erklärt.

Vergleichen wir jetzt den Text des Syrers mit dem Chisianus, so ergeben sich nur geringfügige Unterschiede. Drei Verschiedenheiten in Z. 5, 14 und 20 haben wir kurz vorher in der Textkritik zum Kodex Chisianus namhaft gemacht, indem wir τὸ ὅραμα, ἕως und ἔτη aus dem Syrer in den Griechen herübernahmen. — Dazu kommt in Z. 3 der Singular עולא, wo der

Grieche τὰς ἀδικίας liest, und in Z. 6. der Plural נביא, während der Grieche προφήτην hat.

IV. Die ursprüngliche Form der LXX. Ein Vergleich des Chisianus mit dem massoretischen Text zeigt, daß der Grieche stark korrumpiert ist. Wir geben deshalb in einer Kolumne den massoretischen Text und daneben in einer zweiten Kolumne den Griechen, wie er nach unserer Vermutung ursprünglich ungefähr lautete.

24 שבעים שבעים נחתך | על עמך ועל עיר קדשך || לכלא הפשע | ולחתם חטאות || ולכפר עון | ולהביא צדק עלמים || ולחתם חזון ונביא | ולמשח קדש קדשים:

24 ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν | ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιὼν || συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν | καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι || καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας | καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον || καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὅραμα καὶ προφήτην | καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων.

25 α ותדע ותשכל | מן מצא דבר | להשיב ולבנות ירושלם || ע ד משיח נגיד

25 α καὶ γνώσῃ καὶ εὐφρανθήσῃ || καὶ εὑρήσεις προστάγματα | ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἰερουσαλὴμ || πόλιν κυρίῳ.

25 β [שבעים] שבעה | ושבעים ששים ושנים | תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ | ובצוק העתים:

25 β καὶ μετὰ ἑπτὰ | καὶ ἑβδομάδας ἑξήκοντα δύο || πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος | καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν.

26 ואחרי חשבעים ששים ושנים | יכרת משיח ואין לו || והעיר והקדש ישחית | עם נגיד הבא || וקצו בשטף | וער קץ מלחמה [נחרצת שממות]:

26 καὶ μετὰ [ἑπτὰ καὶ] ἑβδομάδας ἑξήκοντα δυο | ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται || καὶ βασιλεία (נגיד) ἐθνῶν (עם) φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον καὶ ἥξει (הבא) || ἡ συντέλει. αὐτοῦ μετ' ὀργῆς | καὶ ἕως [καιαροῦ] συντελείας πολεμηθήσεται-

27 והגביר בריה לרבים | [שבוע אחד] | וחצי השבוע | ישבית זבח ומנחה || ועל כנף שקוצים משמם | ועד כלה ונחרצה תתך על שומם:

27 καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς || καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος | ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, || καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται | ἕως συντελείας καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

Der Übersetzer hat einige hebräische Worte übergangen: שבעים in 25β, um die Ähnlichkeit der Zeitbestimmung hier und in V. 26 schärfer hervortreten zu lassen; נחרצת שממות in V. 26, um zu kürzen, da die Worte nur ein neuer Ausdruck für ἕως συντελείας πολεμηθήσεται sind; שבוע אחד in V. 27, um zu kürzen, da die Worte ihm synonym schienen mit den beiden folgenden. — In V. 26 hat er einige Worte erklärend beigefügt: ἑπτὰ καί mit Rücksicht auf 25β; καιροῦ vor συντελείας.

לכלא in V. 24 nahm er im Sinne von לכלה (συντελεσθῆναι). — Er „verbesserte" zweimal לחתם in לרחם. — למשח in V. 24 übersetzt er mit εὐφρᾶναι ‚ut laetificet'. Daß er לְשַׂמֵּחַ gelesen habe, brauchen wir nicht anzunehmen. Er hat wohl an eine Salbung mit Freudenöl gedacht Ps. 45 (44), 8; Hebr. 1, 9.

תשכיל in V. 25 wird mit εὐφρανθήσῃ wiedergegeben: ‚du wirst froh singen, dich freuen'. Vgl. 2 Chron. 30, 22: המשכילים טוב ליהוה (משכיל = שכל „sie sangen Jahve frohe Lieder". Nun übersetzte man: et laetaberis ab inveniendo decretis (te et socios) respondere et aedificare Jerusalem „du freust dich, weil du findest, daß man dem Befehle des Perserkönigs (zu bauen) entspricht und Jerusalem baut." — Da das מן in מן מצא so völlig verkannt war, konnte man das folgende עד nicht mehr brauchen. Man „verbesserte" es in עֵר und übersetzte civitatem Christi Domini oder einfacher civitatem Domino. Der Grund dafür, daß der Übersetzer מן und עד so gründlich mißverstand, liegt wohl darin, daß er die Konstruktion von V. 25 nicht durchschaute und zu der falschen Überzeugung gekommen war, V. 25α müsse für sich einen abgeschlossenen Satz bilden, da hinter משיח נגיד ein neuer Absatz der Rede beginne. — צוק oder צק am Ende von V. 25 ist συντέλεια. Daß der Grieche קץ „finis" für צק gelesen habe, braucht man nicht anzunehmen. Er nahm wohl צוק im Sinne von „völlig ausgegossen werden, völlig ablaufen", und so ist צוק העתים der volle Ablauf, die Fülle der Zeiten. Vgl. Theodotion: ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί.

משיח in V. 26 verstand der Grieche kollektio und deutete es auf die jüdische Obrigkeit. Denn er glaubte irrig, schon V. 26 ab auf den Untergang der Stadt beziehen zu müssen, von dem das Folgende redet. Demgemäß sagte er χρίσμα, nicht χριστός — Für populus regis sagte er freier regnum populorum. — הבא glaubte er, mit dem Folgenden verbinden zu müssen; deshalb

„verbesserte" er ובא קצו in הבא וקצו. Oder vielmehr, er überging הבא als inhaltlich belanglos, und nahm richtig an, für das Folgende sei im Urtexte das verbum finitum יבא (ἥξει) in Gedanken zu ergänzen.

Für כנף in V. 27 konjekturierte er aus dem Zusammenhange die Bedeutung Tempel, welche das Wort nicht besitzen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Grieche denselben Konsonantentext vor sich hatte, wie wir. Jedenfalls läßt sich das Gegenteil in keiner Weise wahrscheinlich machen.

Auch der Sinn der Übersetzung ist klar. Nach 70 Jahrwochen kommt der Messias (V. 24). Zunächst nimmt nämlich, noch zu deinen Lebzeiten und zu deiner großen Freude, das Exil ein Ende, und Jerusalem ersteht aus seinen Trümmern (V. 25α). Dann nach 70 Jahrwochen in der Fülle der Zeiten wird, wie schon gesagt, ein großartiger (geistiger) Umbau der Stadt durch den Messias stattfinden (V. 25β). Doch wird dieser Bau des geistigen Sion verbunden sein mit dem Untergang des irdischen Sion; nach 70 Jahrwochen also wird das irdische Jerusalem untergehen (V. 26). Noch einmal: Es wird ein neuer ewiger Bund mit der Menschheit begründet, und zugleich (also mit Ablauf der letzten Woche) geht das irdische Jerusalem unter (V. 27).

V. Die spätern Veränderungen dieses Septuagintatextes. Wir müssen noch erklären, wie der Text des Kodex Chisianus (und Syrohexaplaris) aus der ursprünglichen LXX entstehen konnte. Der Text wurde zunächst durch Zusätze erweitert, endlich trat noch eine Textverschiebung dazu. — Zu להתם חזון in V. 24 notierte man eine Übersetzung des ursprünglichen לחתם חזון „ut signetur visio" (d. h. daß sie als echt bestätigt und erkannt werde) καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα. — Zu והשכל in V. 25 notierte man eine zweite Übersetzung καὶ διανοηθῆσαι, zu נגיד עם in V. 26 die Doublette μετὰ τοῦ χριστοῦ; zu מלחמה in V. 26 notierte man die Doublette πολέμου, aus der durch Dittographie πο πολέμου wurde, das man dann zu ἀπὸ πολέμου ausdeutete. (Daß eine Lesart ממלחמה bestanden habe, braucht man nicht anzunehmen.) Alle diese Doubletten standen wohl zuerst am Rande und kamen von dort in den Text.

Hierzu trat eine Textverschiebung. Um diese anschaulich zu machen, müssen wir den in besagter Weise erweiterten Text noch einmal hinschreiben.

24 ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιὼν συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναιτὸ ὅραμα καὶ προφήτην καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων. 25 καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ καὶ εὐφρανθήσῃ καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἰερουσαλὴμ πόλιν κυρίῳ. καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδας ἑξήκοντα δύο [1]) 26 ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται. 27 καὶ συναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς.[2]) καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή· καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

[1]) πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν. καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδας ἑξήκοντα δύο.

[2]) ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας.

Als der Abschreiber das erste καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδας ἑξήκοντα δύο zu Papier gebracht hatte, irrte sein Auge auf die etwas später folgende Wiederholung der gleichen Worte und er fuhr fort ἀποσταθήσεται χρίσμα usw. statt πάλιν ἐπιστρέψει. Er hatte damit einen ganzen Passus seiner Vorlage übergangen. Bei der Revision merkte er das Versehen und trug das Ausgelassene am Rande nach. An diesen Rand schrieb dann noch er oder ein anderer eine Doublette zu שבוע אחר . . . ער קץ מלחמה, indem er שבוע אחר in שבועים „emendierte" (אחר ward als unverständlich einfach unterdrückt und שבוע zu שבועים ausgeschrieben): ἕως (καιροῦ) συντελείας . . . ἑβδομάδας. Später ward dann der am Rande stehende Passus wieder in den Text aufgenommen, aber nicht er allein, sondern auch die darunter stehende Doublette, auch nicht am rechten Platze hinter ἑξήκοντα δύο, sondern an der Stelle, zu welcher die Doublette notiert war, hinter δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς; man schickte dem ganzen Passus ein verbindendes καὶ voraus. Damit war die Textgestalt, die im Kodex Chisianus vorliegt, ungefähr fertig. Später (jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems) überlegte

jemand, daß von der Rückkehr aus dem Exil, die er für den terminus a quo der Berechnung hielt, bis auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, welche ihm der letzte terminus ad quem zu sein schien, nicht 70 Jahrwochen, sondern rund 600 Jahre verflossen.[1]) Man gewahrte obendrein, daß man diese 600 Jahre im Texte finden könne, falls man nur in der Zeitbestimmung μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδας ἑξήκοντα δύο für ἑβδομάδας lese ἑβδομήκοντα (καὶ). Man hat dann im Texte 77 Zeiten und 62 Zeiten. Versteht man die 77 Zeiten als Jahrwochen und die 62 Zeiten als Jahre, so erhält man 77. 7+62=601 Jahre, also hinreichend genau die gewünschte Zahl. Da war man denn sehr bald überzeugt, daß der Text korrumpiert sei. Man las jetzt wirklich für ἑβδομάδας das „ursprüngliche" ἑβδομήκοντα (καὶ). Ja, wo die Zeitbestimmung zum zweiten Male wiederkehrt, erleichterte man das richtige Verständnis, indem man hinter 77 „καιρούς" (Zeiten, d. i. Jahrwochen) und hinter 62 „ἔτη" erklärend beifügte. Damit hatte der Text des Kodex Chisianus und Syrohexaplaris seine endgültige Fassung erreicht. — Der terminus ad quem der Weissagung ist nach dem Kodex Chisianus ein doppelter. Der erste ist die Ankunft Christi; sie liegt 77 Jahrwochen nach der Rückkehr aus dem Exil. In der Tat, wenn wir von 536 v. Chr. 77 Wochen d. i. 539 Jahre weiterrechnen, kommen wir auf das Jahr 4 n. Chr.; damals stand der Heiland in seinen ersten Lebensjahren. Rechnen wir von hier wieder 62 Jahre weiter, so kommen wir auf den zweiten terminus ad quem, auf den Beginn des jüdischen Krieges 66 n. Chr., der mit der Zerstörung der Stadt und des Tempels endete.

VI. Erklärung des Textes im Kodex Chisianus. Trotz aller Korruptionen läßt sich mit dem Text des Chisianus noch immer ein vernünftiger Sinn verbinden. Ohne einige Gewalt geht das allerdings nicht ab. Man fühlt eben deutlich, daß wir einen entstellten Text vor uns haben, wie ihn niemand ursprünglich kann geschrieben haben. Wir geben zunächst eine lateinische Übersetzung. 24. Septuaginta hebdomades[2]) decretae

1) Die Rückkehr aus dem Exil war zirka 536 v. Chr. Von da bis zur Zerstörung der Stadt 70 n. Chr. sind es also zirka 605 Jahre und bis zum Beginn des Krieges 66 n. Chr. zirka 601 Jahre.

2) 70 Wochen sind es bis auf Christus. Das wird später „näher erklärt", daß es eigentlich 77 Wochen sind. Wir fühlen hier deutlich, daß einiges im Texte nicht stimmt.

sunt super populum tuum et super civitatem Sion, ut consummetur peccatum et iniquitates deficiant et abstergant iniquitates et intelligatur visio et detur justitia sempiterna et consummetur visio et propheta et laetificent sanctum sanctorum. 25 Et scies et intelliges et laetaberis et invenies, quod praeceptis [regis Persarum] respondebitur [i. e. obsequium praestabitur], et aedificabis Jerusalem civitatem Domino. 26 Et post septem et septuaginta [hebdomades] et sexaginta duo [annos] exterminabitur unctio [i. e. principatus in Israel carnali] et non erit. Et regnum gentium destruet civitatem et sanctuarium cum christo [i. e. cum christis, cum principibus, qui sunt in Israel carnali], et veniet consummatio ejus [i. e. excidium urbis] cum furore, et usque ad tempus consummationis a bello oppugnabitur [bis zur Vernichtung wird (die Stadt) durch Krieg bekriegt]. 27α Et praevalebit testamentum [novum] in multos [i. e. in omnes gentes]; et rursus [civitas] revertetur [1]) et reaedificabitur [spiritualiter]in latitudinem et longitudinem, et juxta consummationem temporum [und zwar in der Fülle der Zeiten]. Et post septem et septuaginta tempora [Wochen] et sexaginta duos annos, [qui erunt] usque ad tempus consummationis [i. e. excidii]: (et) destruetur desolatio.[2]) 27β In praevalendo testamento [novo] ad multas hebdomadas [i. e. in sempiternum] et in fine hebdomadis [am Ende der letzten Woche (und des letzten Jahres) d. i. am Ende der ganzen besagten Zeit] auferetur sacrificium et libamen, et in templo abominatio desolationum erit usque ad consummationem [i. e. excidium], et consummatio [i. e. excidium] dabitur super desolationem.

Jetzt ist der Inhalt klar. Nach 70 Wochen kommt Christus (V. 24). Es nimmt nämlich zunächst das Exil ein Ende, und auf Befehl des Perserkönigs ersteht die Stadt von neuem (V. 25). Sie wird stehen 77 Jahrwochen (nach deren Verlauf Christus erscheint) und weitere 62 Jahre; dann aber geht sie endgültig unter (V. 26). Also: in der Fülle der Zeiten wird durch den

1) Civitas revertetur et aedificabitur ist der bekannte Hebraismus: civitas denuo aedificabitur.

2) Destruetur desolatio kann mit Rücksicht auf den Zusammenhang der Übersetzung und auf den Urtext nicht heißen „die Verwüstung hört auf", es muß heißen „sie fängt an". Destruetur desolatio ist also prägnant gesagt für destruendo efficitur desolatio.

Messias ein geistiges Jerusalem erbaut, in das alle Völker der Erde eintreten werden; das irdische Jerusalem aber verfällt der Vernichtung, und zwar nach 77 Jahrwochen und 62 Jahren (V. 27 α). Noch einmal: Wenn der neue Bund gegründet ist, und wenn das Ende der besagten Zeit (von 601 Jahren) gekommen ist, geht das irdische Jerusalem unter mit seinem Tempel und seinen Opfern (V. 27 β). — Der Gedankengang ist ziemlich holperig. Bei einem so stark entstellten Texte kann das nicht anders sein. — Zum Schluß will ich noch eigens darauf aufmerksam machen, daß Chisianus „die Heiligkeit der Heiligkeiten" in V. 24 persönlich faßt, also auf den Messias deutet. Denn eine Sache erfreut man nicht (εὐφρᾶναι).

VII. Die Deutung Fraidls. Fraidl[1]) erklärt den Chisianus in folgender Weise. Nach 70 Wochen d. i. nach 490 Tagen (also nach etwa $1^1/_2$ Jahren) wird das Exil ein Ende nehmen, worüber Daniel, dieser Heilige der Heiligen, sich freuen wird (V. 24). Ja, ihr werdet bald heimgehen und das zerstörte Jerusalem aufbauen (V. 25). Später aber nach $77 + 62 = 139$ Jahren, die vom Beginn der Seleucidenära 312 v. Chr. an zu rechnen sind, werden die Syrer Jerusalem verwüsten, und dieser Krieg wird dauern bis zum Ablauf der vorherbestimmten Zeit (V. 26). Es werden nämlich die Machabäer eine mächtige weitverbreitete Verschwörung anzetteln (δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς) und nach Vertreibung der Syrer das verwüstete Jerusalem wiederherstellen, und zwar am Ende der vorherbestimmten Zeiten. Also im Jahre 139 der Seleucidenära nach Ablauf des Krieges wird der syrischen Verwüstung ein Ende gemacht (V. 27 α). Ja, die mächtige Verschwörung der Machabäer wird viele Wochen lang gegen die Syrer kämpfen müssen; und am Ende irgend einer Woche werden die Opfer von den Syrern abgeschafft, und es kommt im Tempel zu greulichen Szenen, und dieser Greuel wird dauern bis zu dem ihm bestimmten Ende, wo dann die Verwüstung endlich aufhören wird (V. 27 β).

Diese Erklärung des hochverdienten Forschers halte ich für total verfehlt. Ich will nur einige von den Gründen anführen, die dagegen sprechen. a) V. 24 geht offenbar auf die messianische

1) Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit 1883, S. 4—11.

Zeit, wie jedem Unbefangenen, der mit dem Sprachgebrauch des A. T. nur etwas vertraut ist, sofort klar wird. Niemand unter den Alten hat deshalb je diesen Vers anders verstanden. Speziell das Aufhören des Exils kann absolut nicht mit diesen Farben gezeichnet werden, falls es nicht etwa als Anbruch der messianischen Zeit gefaßt würde.

b) Der Heilige der Heiligen kann nicht Daniel sein; ein solches Attribut kann diesem Manne nie und nimmer beigelegt werden, wie jedem Unbefangenen sein gesunder Sinn sagen muß. Der Heilige der Heiligen ist evident der Messias. — Übrigens ist Daniel überall zweite Person.

c) Die 77 und 62 Zeiten in V. 26 und 27 sind, da kein neuer terminus a quo angegeben ist, unbedingt zu rechnen vom Aufhören des Exils oder vom Wiederaufbau der Stadt, von dem soeben in V. 24 und 25 die Rede war. Daß der Beginn der Seleucidenära der terminus a quo sei, ist ein kurioser Einfall, der im Texte keinen Anhalt hat, und den man nicht zu widerlegen braucht. Man könnte mit eben so viel Recht sagen, der terminus a quo sei Mohammeds Flucht nach Medina. Allerdings trat um das Jahr 139 der Seleucidenära Antiochus Epiphanes die Herrschaft über Syrien an.

d) Die 77 Zeiten sind nicht gleicher Art mit den 62 Jahren, wie der Text in V 27 ausdrücklich hervorhebt. Er unterscheidet ja zwischen καιροί und ἔτη. Die καιροί, welche den Jahren entgegengesetzt werden, müssen Jahrwochen sein. Denn von einem andern Zeitmaße ist in der Prophetie nirgends die Rede. — Also es handelt sich überhaupt nicht um 139 Jahre, erst recht aber nicht um 139 Jahre der Seleucidenära.[1])

e) Das antonomastisch gebrauchte ἡ διαθήκη in V. 27 ist natürlich der Bund Gottes mit den Menschen, das religiöse Gesetz. So ist es biblischer Sprachgebrauch und speziell Sprachgebrauch im Buche Daniel. Daß diese „διαθήκη schlechthin" die Erhebung der Juden gegen die Syrer bedeute, ist eine Sonderbarkeit, die man nicht zu widerlegen braucht. Mit mehr Recht könnte man sagen, διαθήκη sei die hl. Allianz vom Jahre

1) Es tut mir leid, daß Bludau in seiner schönen Arbeit „Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel" (Bibl. Studien 1897 II, 2—3 S. 116) der von Fraidl ausgeübten Suggestion erlegen ist; auch er rechnet mit den 139 Jahren der Seleucidenära.

1815. Diese wurde wenigstens von aller Welt Allianz genannt, während noch niemand den Aufstand der Machabäer διαθήκη genannt hat.

f) Das Ende der Woche, von dem V. 27 spricht, kann nicht das Ende „irgend einer" Woche sein. Das wäre ja sinnlos; alles, was auf Erden geschieht, geschieht am Ende irgend einer Woche. Man beachte auch den Artikel τῆς ἑβδομάδος. Es handelt sich um eine Woche, die dem Leser bekannt ist, also um eine Woche, von der soeben die Rede war. Es ist also die letzte der 70 oder 77 Wochen gemeint, die den Propheten (d. h. den Chisianus) fort und fort beschäftigen.

g) Eigentümlich berührt auch die emphatisch wiederholte Versicherung, die Verwüstung werde dauern bis zu ihrem Ende. Um der Sache einigen Schein zu geben, habe ich in meinem Referate immer gesagt, sie werde dauern bis zu ihrem vorausbestimmten und vorausgesagten Ende. Aber dieses „vorausbestimmt", welches das beste am ganzen Satze wäre, fehlt im Text. Es ist nun allerdings richtig, daß die Verwüstung dauert, bis sie aufhört. Aber um das zu wissen, braucht man nicht prophetisch begabt zu sein wie Daniel. Kurz, man sieht nicht ein, warum der Prophet uns fort und fort mit dieser nichtssagenden Phrase behelligt.

h) Der Text redet so deutlich, wie nur möglich, von einer Zerstörung der Stadt und des Tempels. Die Syrer aber haben Jerusalem nicht zerstört, sondern helleniſiert, sie haben es in ihrer Weise zu heben versucht. Jerusalem ist nie zerstört worden als durch die Römer unter Titus. Von dieser Zerstörung also spricht der Text, oder er ist überhaupt sinnlos.

i) Nach Vertreibung der Syrer haben die Machabäer Jerusalem nicht „in seiner Länge und Breite wieder aufgebaut"; sie haben bloß die heidnischen Greuel beseitigt, die Stadt selbst stand ja noch. Die hl. Schrift kennt nur einen zweifachen Bau Jerusalems: den ersten durch Esdras und Nehemias, und den zweiten geistigen durch den Messias. Da von dem ersten in V. 27 nicht die Rede sein kann, muß es sich um den zweiten handeln.

k) Wie stark mehrfach die Bedeutung, welche dem Chisianus gegeben wird, von dem Sinn abweicht, den die Worte nach dem Urtext haben müssen, sei nur kurz angedeutet. Z. B. die letzten Worte „συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν" werden von Fraidl übersetzt „ein Ende wird gemacht der Verwüstung". Schaut

man sich den Urtext an, so heißt es da „Unheil ergießt sich auf Unheil"; συντέλεια (consummatio) ist also nicht das Aufhören der Verwüstung, sondern exakt das Gegenteil, der Untergang der Stadt.

Also es bleibt bei unserer Erklärung. In V. 24 wird deutlich geweissagt, daß der Messias, der Heilige der Heiligen, kommt und die Sünden der Welt hinwegnimmt, und zwar nach 70 Jahrwochen. Diese runde Zahl wird später genauer auf 77 Jahrwochen (= 539 Jahre) determiniert. Von dem Messias spricht auch V. 27. Denn der Bau der Stadt dort kann, wie eben bewiesen wurde, nur der geistige Neubau durch den Messias sein; das zweimalige ἡ διαθήκη ebenda kann nur die wahre Religion sein, welche über die ganze Erde getragen wird. — Außerdem spricht der Text von einer Zerstörung der Stadt. Es muß das die Zerstörung durch Titus sein, wie eben bewiesen wurde. Dieselbe tritt ein nach 77 Jahrwochen und 62 Jahren, d. i. nach 601 Jahren. — Terminus a quo ist das Aufhören des Exils (V. 25), d. i. das Jahr 536 v. Chr. — Das ist der Sinn, den der Text jedem suggeriert, der, nicht angekränkelt von modernen Vorurteilen, die Worte ruhig auf sich wirken läßt, auch auf die Gefahr hin, daß dabei eine Weissagung herauskommt, selbst eine messianische, sogar eine solche, die in Erfüllung gegangen ist. In der Tat, 539 Jahre nach dem Exil erschien der Messias, und 601 Jahre nach dem Exil begann der jüdische Krieg, der Jerusalem zerstörte. Diese Erfüllung der Weissagung darf kein Grund sein, die von uns gebotene Erklärung zu verwerfen.

VII. Resultate. 1. Der Text des Chisianus erklärt sich vollkommen aus unserm überlieferten hebräischen Konsonantentext. Er bestätigt also allseitig die Treue der massoretischen Überlieferung für dieses Stück Daniels. Er bietet aber absolut keine Handhabe zu „Emendationen" unseres hebräischen Textes, wie man irrig zuweilen geglaubt hat.

2. Der Chisianus faßt den Text Daniels als eine messianische Weissagung. Diese Deutung ist sogar Veranlassung zu einer Textänderung geworden (ἑβδομάδας in ἑβδομήκοντα). Also darf unser Grieche nicht als Vertreter einer nichtmessianischen Erklärung des Textes unter den Alten angeführt werden. (Forts. folgt.)

# XIII.

# Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin.

Von Dr. Ignaz Seipel, Wien.

(Schluß.)

Alles was wir bisher als Lehre des hl. Thomas über die Liebe vorgeführt haben, gilt, wie bereits bemerkt wurde, vom Habitus dieser Tugend. Es erübrigt nun noch darzustellen, was er über den entsprechenden Akt sagt.

Er faßt als Akt der übernatürlichen Liebe alle Äußerungen auf, die das Vorhandensein des Habitus der Liebe voraussetzen und beweisen. Demgemäß sind ihm actus und effectus der Liebe dasselbe und er gebraucht diese Ausdrücke abwechselnd, ohne einen Unterschied in der Bedeutung zu machen.[1]) Solcher Akte oder Effekte zählt er 7 auf: Das Lieben (dilectio), die Freude, den Frieden, das Erbarmen, das Wohltun, das Almosengeben und die brüderliche Zurechtweisung. Von diesen Wirkungen der Liebe bezeichnet er aber selbst das Erbarmen als eine eigene von der Liebe verschiedene Tugend, während er der Freude und dem Frieden diesen Charakter ausdrücklich abspricht. Das Almosengeben und die brüderliche Zurechtweisung, soweit diese letztere überhaupt zur Liebe und nicht zur Gerechtigkeit gehört, führt er auf das Erbarmen und erst mittelbar auf die Liebe zurück. Es bleiben also eigentliche Akte der Tugend der Liebe: das Lieben, die Freude, der Friede und das Wohltun, wovon das Wohltun auch noch anderen Tugenden angehören kann.[2])

Von diesen ist das Lieben der Hauptakt (actus principalis). Wenn auch derjenige, der mehr Liebe besitzt, verdient, mehr geliebt zu werden, so ist doch nicht das Geliebtwerden das der Liebe Eigentümliche. Denn dieses ist kein Akt dessen, der die Liebe

1) Vgl. 2. 2. 28. 1., 29. 3., 31. 1., 32. 1. und 33. 1. c.
2) 2. 2. 27. 1., 28. 4., 29. 3. 4., 31. 1. 4., 32. 1. und 33. 1. c.

besitzt, sondern ein Akt derer, die ihn wegen seiner Liebe wiederlieben. Das Lieben definiert der hl. Thomas als das Wohlwollen einem andern gegenüber, den man als eins mit sich oder zum eigenen Selbst gehörig erkennt. Das Wohlwollen ist also die Hauptsache am Liebesakte; Lieben besagt aber mehr als bloßes Wohlwollen, weil die Erkenntnis der Einheit mit dem Geliebten vorhanden sein muß.

Zur Bestimmung eines Aktes muß auch das Motiv in Betracht gezogen werden. Das Motiv der übernatürlichen Liebe kann nur Gott selbst sein, dies spricht der hl. Thomas in der herkömmlichen Form aus. Gott ist *wegen* seiner selbst zu lieben. Das „wegen" untersucht er nun eingehender, indem er feststellt: „Wegen" deutet die Beziehung der Ursache an. Es gibt aber vier Arten der Ursache: die Zweckursache, die formende oder gestaltende Ursache, die wirkende Ursache und die stoffgebende Ursache. Nehmen wir Ursache im Sinne einer der ersten drei Arten, dann kann nur Gott selbst Ursache unserer Gottesliebe sein. Nur die stoffgebende Ursache kann etwas anderes sein, wie wenn jemand Gott wegen der Wohltaten, die er empfangen hat, oder wegen des Lohnes, den er erwartet, liebt. In solchen Wendungen weist aber „wegen" mehr auf eine Veranlassung (dispositio) zur Liebe hin als auf einen wirklichen Grund für den Liebesakt[1].)

Verleitet durch die zwei Wahrheiten, daß die Liebe die Erkenntnis des geliebten Gutes voraussetzt und daß es für uns Menschen hier auf Erden nur eine mittelbare Gotteserkenntnis gibt, könnte man glauben, daß auch keine unmittelbare Liebe Gottes möglich sei. Das wäre aber unrichtig; denn zwischen Erkennen und Lieben ist ein großer Unterschied. Das Erkennen kommt dadurch zustande, daß das Erkannte im Erkennenden gegenwärtig wird, hängt also von der Erkennbarkeit *für uns* ab. Unser erkennendes Innsaufnehmen eines Wesens außer uns geht aber immer von den Sinnen aus. Unserer Erkenntnis unterliegt daher am meisten, was den Sinnen am zugänglichsten ist. Darum können wir zur Erkenntnis Gottes nur auf dem Umwege über die Erkenntnis des Sinnfälligen gelangen. Anders steht es mit dem Begehren. Dieses besteht in der Hinneigung eines

1) 2. 2. 27. 1. 2. 3. c. und ad 1.

Wesens zum andern, setzt also nicht die Gegenwart des einen im andern, sondern nur beider Existenz und eigentümliches gegenseitiges Bezogensein voraus. Daher kann Gott von uns auch schon hier auf Erden unmittelbar geliebt werden.[1])

Ebenso ist es auch möglich Gott vollständig (totaliter) zu lieben. Das heißt dann aber, Gott wird geliebt und alles, was zu Gott gehört, oder er wird vom Menschen ganz geliebt, sodaß dieser sich ganz, also alles, was er ist und hat, liebend auf Gott hinordnet. Wie der Habitus der Liebe nie der unendlichen Liebenswürdigkeit Gottes entsprechen kann, so wird dieser natürlich auch der Liebesakt nie gerecht. Darum kann auch der aktuellen Gottesliebe keine Grenze gesetzt werden, über die hinaus sie nicht mehr recht wäre. Ein bestimmtes Maß gibt es nur für Mittel, die einem Ziele zuliebe angewendet werden, und zwar wird das Maß durch das Ziel bestimmt. Da nun die Liebe zu Gott nicht Mittel, um zu einem andern Ziel zu gelangen, sondern selbst das Ziel für alle menschlichen Handlungen und Bestrebungen ist, gibt es für sie kein sie einschränkendes Maß.[2])

Die Frage nach der Verdienstlichkeit des Liebesaktes behandelt der hl. Thomas in der Weise, daß er das Verdienst der Feindesliebe mit dem der Freundesliebe und das der Nächstenliebe mit dem der Gottesliebe vergleicht. Dabei findet er, daß an sich die Freundesliebe und die Gottesliebe den Vorzug verdienen, und zwar wegen der Würdigkeit des Objekts. Die Freundesliebe ist außerdem die weit innigere. Weil aber die Feindesliebe uns von Natur aus schwer fällt, so muß bei ihr das übernatürliche Motiv kräftiger hervortreten, während zur Freundesliebe auch natürliche Beweggründe mithelfen können. Ist aber das übernatürliche Motiv einmal so kräftig, daß es den Menschen sogar zur Feindesliebe bewegt, dann fehlt es diesem gewiß umsoweniger an der Freundesliebe. Ähnlich ist es im zweiten Falle. Eine wirklich übernatürliche Nächstenliebe ist ein Beweis für das Vorhandensein der Gottesliebe. Eine solche (allerdings nur ungenügende und unvollkommene) könnte es dagegen geben, bei welcher nur Gott, nicht aber auch der Nächste geliebt wird. In einem Betracht kann man also doch auch die Feindesliebe der

1) l. c. 4. c.— 2) l. c. 5. 6. c.

Freundesliebe, bezw. die Nächstenliebe der Gottesliebe voranstellen.[1])

Ist der Hauptakt der übernatürlichen Tugend der Liebe, — das Lieben, — so daß er seinem eben erörterten Begriffe entspricht, dann gehen aus ihm die oben aufgezählten sekundären Akte von selbst hervor. Die Freude tritt entweder als Folge der Anwesenheit des geliebten Gegenstandes ein oder deswegen, weil in dem Gute des Geliebten das eigene eingeschlossen und mit ihm bewahrt wird. Diese letztere Freude gehört zur Liebe des Wohlwollens, bei der man sich über das Wohlergehen des Freundes auch dann freut, wenn dieser abwesend ist. An Gott können wir zweierlei Freude haben: entweder über ein göttliches Gut in sich betrachtet oder über ein göttliches Gut, weil wir daran Anteil haben. Nur die Freude der ersten Art ist ausschließlich der theologischen Liebe eigen, die zweite ist auch eine Wirkung der Hoffnung. Diese zweite Freude kann mit der Trauer über die Hindernisse, die der Erlangung der göttlichen Güter entgegenstehen, verbunden und dadurch getrübt sein. Dagegen ist die Liebesfreude an Gott die reinste Freude, ohne jede Beimischung von Traurigkeit, da auch das Gut, das geliebt wird, nicht das geringste Böse in sich schließt. Ihre höchste Vollkommenheit, die freilich erst im Jenseits erreicht wird, besteht darin, daß alle Wünsche zum Schweigen gebracht werden. Natürlich ist auch eine so vollkommene Freude an Gott nicht so groß, wie es den unendlich herrlichen göttlichen Eigenschaften entspräche.[2])

Eine andere Wirkung der Liebe ist der Friede. „Friede" bedeutet sowohl die Zusammenstimmung und Ordnung der verschiedenen Strebungen des Herzens eines einzelnen als die Übereinstimmung mehrerer in ihrem Streben. In beiden Richtungen stellt die Liebe nach ihren zwei Seiten der Gottes- und Nächstenliebe den Frieden her. Wenn der Mensch Gott liebt, bezieht er in seinem Herzen alles auf Gott; so wird eine Einheit des Strebens erzielt. Liebt der Mensch mit übernatürlicher Liebe den Nächsten, dann will er dessen Willen erfüllt sehen wie seinen eigenen: es äußert sich die Liebe in der Übereinstimmung des Wollens.[3])

---

1) l. c. 7. 8. c. — 2) 2. 2. 28. 1. c., ad 3., 2. c. und 3. c.
3) 2. 2. 29. 1. c. und 3. c.

Noch näher gehört das Wohltun zur Liebe, dessen Grundakt ja das Wohlwollen ist. Jedes wirkliche Wollen führt direkt zur Ausführung dessen, was man will, wenn die Möglichkeit dazu vorliegt. Daher muß auch bei der übernatürlichen Freundschaftsliebe, soweit kein Hindernis besteht, der Akt des Wohltuns eintreten. Für diesen gelten in bezug auf Objekt und Ordnung alle die Bestimmungen die für die Liebe im allgemeinen angegeben sind, jedoch kann im Falle besonderer Not ein Verlassen der gewöhnlichen Ordnung Pflicht sein.[1])

Der Gedankengang der vorgetragenen Lehre des hl. Thomas — um diese kurz zu rekapitulieren — ist folgender:

Er teilt den Stoff in 2 Teile; der erste handelt vom Habitus, der zweite vom Akte der Liebe.

I. 1. Die habituelle übernatürliche Liebe ist die Freundschaftsliebe des Menschen zu Gott. Sie ist von den anderen Arten der Liebe wesentlich verschieden, besonders von der begehrenden: 2. 2. 23. 1.

2. Sie ist ein geschaffener Habitus, nämlich eine Tugend, und zwar eine spezielle und nur eine Tugend: 2. 2. 23. 2. 3. 4. 5.

3. Diese Tugend nimmt unter allen anderen die erste Stelle ein; denn ohne sie gibt es keine vollkommene Tugend und sie ist die Form und das Ziel der übrigen Tugenden: 2. 2. 23. 6. 7. 8.

4. Das Subjekt der übernatürlichen Liebe ist das vernünftige Begehren des Menschen, der Wille: 2. 2. 24. 1.

5. Sie hat ihren Ursprung aber nicht in diesem, sondern wird vom hl. Geiste der Seele eingegossen: 2. 2. 24. 2.

6. Auch die Größe der Liebe wird nicht durch natürliche Anlagen, sondern nur durch den hl. Geist bestimmt: 2.2. 24. 3.

7. Die Liebe ist unbeschränkt und vermehrbar. Die Vermehrung erfolgt aber nicht durch Hinzufügung und auch nicht durch jeden einzelnen Akt der Liebe: 2. 2. 24. 4. 5. 6. 7.

8. Trotzdem die Liebe in diesem Leben immer noch vollkommener werden soll, ist ihr doch eine (relative) Vollkommenheit von Anfang an eigen. Innerhalb dieser vollkommenen Liebe unterscheidet man aber wieder drei Stufen, von denen die oberste in besonderem Sinne „die vollkommene Liebe" heißt: 2. 2. 24. 8. 9.

1) 2. 2. 31. 1. 2. 3. c.

9. Die Liebe kann auch vermindert werden, aber nur indirekt, und zwar durch die fortgesetzte Unterlassung des Liebesaktes und durch läßliche Sünden: 2. 2. 24. 10.

10. Sie kann auch ganz verloren gehen: dies geschieht durch jede schwere Sünde: 2. 2. 24. 11. 12.

11. Objekte der theologischen Liebe sind außer Gott wir selbst, unser Leib und der Nächste: 2. 2. 25. 1. 4. 5. 12.

12. Die Liebe selbst kann ebensowenig als die übrigen vernunftlosen Geschöpfe Gegenstand der Freundschaftsliebe sein: 2. 2. 25. 2. 3.

13. Zu den Nächsten, die zu lieben sind, zählen neben den Menschen die Engel, aber nicht die Dämonen: 2. 2. 25. 10. 11.

14. Es gehören dazu alle Menschen, auch die Sünder und die Feinde. Zu positiven Akten der Feindesliebe sind wir aber nur im Falle besonderer Not des Feindes verpflichtet. Von äußeren Zeichen der Liebe braucht man den Feinden nur die allgemeinen zu erweisen: 2. 2. 25. 6. 8. 9.

15. Die Sünder lieben sich selbst nicht mit übernatürlicher Liebe: 2. 2. 25. 7.

16. Zum Wesen der übernatürlichen Liebe gehört die Einhaltung einer bestimmten Ordnung unter ihren Objekten: 2. 2. 26. 1.

17. Man muß Gott mehr als den Nächsten und als sich selbst lieben: 2. 2. 26. 2. 3.

18. Sich selbst muß man mehr lieben als den Nächsten, jedoch verdient die Seele des Nächsten größere Liebe als der eigene Leib: 2. 2. 26. 4. 5.

19. Die Nächsten sind nicht alle gleich zu lieben. Es gibt auch unter ihnen wieder eine feststehende Ordnung, und zwar lieben wir die uns näher Stehenden intensiver, größere Güter aber wünschen wir denen, die Gott näher sind, also den moralisch Besseren: 2. 2. 26. 6. 7.

20. Die engste Verbindung unter den Menschen bewirkt die leibliche Verwandtschaft, für die übernatürliche Verwandtenliebe gilt folgende Ordnung: Kinder, Gattin, Vater, Mutter: 2. 2. 26. 8. 9. 10. 11.

21. Die Liebe zu dem, welchem man eine Wohltat erwiesen hat, ist inniger als zu jenem, von dem man Wohltaten empfangen hat: 2. 2. 26. 12.

22. Die Ordnung der Liebe wird, nur verklärt durch die vollkommene Übereinstimmung mit der göttlichen Gerechtigkeit, auch im Jenseits fortbestehen: 2. 2. 26. 13.

II. Akte oder Wirkungen der theologischen Liebe sind: Das Lieben, die Freude, der Friede, das Erbarmen, das Wohltun, das Almosengeben und die brüderliche Zurechtweisung.

1. Der Hauptakt ist das Lieben, und zwar ist dies mehr als bloßes Wohlwollen: 2. 2. 27. 1. 2.

2. Das Motiv der übernatürlichen Liebe ist nur Gott allein: 2. 2. 27. 3.

3. Gott kann von uns in diesem Leben unmittelbar und vollständig geliebt werden: 2. 2. 27. 4. 5.

4. Für den Akt der Liebe zu Gott gibt es keine Grenze, über die hinaus dieser nicht gehen dürfte: 2. 2. 27. 6.

5. Die Gottesliebe ist an sich verdienstlicher als die Nächstenliebe und die Freundesliebe verdienstlicher als die Feindesliebe: 2. 2. 27. 7. 8.

6. Es gibt eine Freude die nur der theologischen Liebe eigen ist; diese ist frei von jeder Beimischung von Trauer: 2. 2. 28. 1. 2.

7. Sie erreicht ihre ganze Vollkommenheit erst im andern Leben: 2. 2. 28. 3.

8. Sie ist keine von der Liebe verschiedene Tugend: 2. 2. 28. 4.

9. Auch der Friede ist eine Wirkung der Liebe und nicht eine besondere Tugend; er äußert sich in zwei Richtungen: indem nämlich die Liebe die Strebungen des eigenen Herzens ordnet und indem sie volle Übereinstimmung mit anderen bewirkt: 2. 2. 29. 1. 2. 3. 4.

10. Das Erbarmen ist eine von der Liebe verschiedene Tugend, aber nicht die größte: 2. 2. 30. 3. 4.

11. Das Wohltun hingegen ist wieder nur ein Akt der Liebe, für den in bezug auf Objekt und Ordnung, abgesehen vom Falle der Not des Nächsten, dasselbe wie für den Habitus der Liebe gilt: 2. 2. 31. 1. 2. 3. 4.

12. Das Almosengeben und die brüderliche Zurechtweisung endlich sind eigene Tugenden; die Zurechtweisung gehört teilweise zur sittlichen Tugend der Gerechtigkeit: 2. 2. 32. und 33.

## III.

## Vergleichende Gegenüberstellung der Lehre von der theologischen Liebe nach Petrus Lombardus und nach dem hl. Thomas.

Gehen wir nun daran, die Lehren der beiden großen Scholastiker, mit denen wir uns beschäftigen, mit einander zu vergleichen, so fällt uns zu allererst ein Unterschied auf, der für die ganze Behandlung des in Frage stehenden Lehrstückes ausschlaggebend werden mußte: Petrus Lombardus lehrt, die übernatürliche Liebe ist nichts anderes als der hl. Geist; der hl. Thomas sagt, sie ist vom hl. Geiste wesentlich verschieden, denn sie ist ein geschaffener Habitus.

Die angezogene Lehre des Lombardus ist von den Kommentatoren der Sentenzen allenthalben abgelehnt worden. Der hl. Bonaventura z. B. zählt sie unter jene 8 Propositionen des Magisters, von denen er sagen muß, daß allgemein ihr Gegenteil festgehalten werde,[1]) und der hl. Thomas hat sie schon in seinem Sentenzenkommentar[2]) ausführlich widerlegt.

Immerhin mußte sie diesen veranlassen, selbst der Frage nach dem Verhältnis der Liebe zu Gott auf den Grund zu gehen. Zu diesem Zwecke mußte er vor allem das, was sich auf die Liebe Gottes zu sich und zu uns bezieht, klarstellen. Sobald wir uns auf den Standpunkt des hl. Thomas stellten und mit ihm den Liebesakt auf einen eigenen Habitus zurückführten, mußten diese Erörterungen aus der Darstellung der Lehre von der theologischen Liebe ausgeschaltet werden. Hier aber ist es von Interesse, auch auf sie in aller Kürze einzugehen, weil sich gerade in ihnen das Verhältnis des hl. Thomas zu seinem Vorgänger charakteristisch offenbart.

---

1) Commentarius in II. librum Sententiarum, Praelocutio (S. 2a in Bd. II der oben zitierten Ausgabe): In his igitur et in aliis verbis Magistri adhaerens debita servata reverentia .... et proposui et propono juxta tenuitatem ingenii et paupertatem scientiae in his, in quibus potero, sustinere, his dumtaxat exceptis, in quibus magis communiter non sustinetur, immo communis opinio tenetur contrarium. Haec autem sunt octo, ita quod in quolibet libro sunt duae de illis propositionibus. In primo enim libro haec duo dicit Magister, quae communiter non tenentur, videlicet quod caritas, quae est Dei et proximi, non sit quid creatum, sed increatum, ut Spiritus sanctus.

2) I. d. 17. q. 1. a. 1.

Der Ausdruck „Liebe", so lehrt er, findet auf Gott eine doppelte Anwendung, entweder auf das Wesen Gottes oder auf eine bestimmte göttliche Person, die dritte, bezogen.[1]) Daß es in Gott überhaupt eine Liebe gebe, geht daraus hervor, daß er einen Willen hat: Die erste Betätigung (primus motus) des Willens ist die Liebe. Der Wille hat nämlich nur zwei ihm eigene Objekte, das Gute und das Böse. Von diesen beiden ist das Gute in erster Linie Gegenstand des Wollens, des Begehrens, und zwar zunächst das Gute im allgemeinen, wie ja überhaupt das Allgemeine der natürlichen Ordnung nach das frühere ist. Auf das Gute im allgemeinen bezieht sich die Liebe. Objekt jeder andern Tätigkeit des Begehrens ist das Gute mit einer gewissen einschränkenden näheren Bestimmung.[2]) Diese Art von Liebe ist in Gott natürlich eins mit dem göttlichen Wesen. Nimmt man aber „Liebe" als Namen einer der drei göttlichen Personen, so kommt dieser dem hl. Geiste zu, der nach Art des Willens (per modum voluntatis) vom Vater und Sohn ausgeht.[3]) Der Unterschied zwischen der wesentlichen und der persönlichen, notionalen göttlichen Liebe ist der, daß Liebe, auf das Wesen Gottes bezogen, nichts anderes besagt, als das Verhältnis des Liebenden zum geliebten Gegenstande; Liebe als Bezeichnung einer Person aber bedeutet jenes Verhältnis, das zwischen dem, was von einem andern nach Art der Liebe ausgeht, und seinem Prinzipe besteht, und umgekehrt. [4])

Diese Unterscheidung findet gleich bei der Lösung der Frage ob der Vater und der Sohn sich mit jener Liebe, die der hl. Geist ist, lieben, Anwendung. Der hl. Thomas antwortet nicht wie Petrus Lombardus einfach bejahend, sondern er sagt: insofern als „lieben" im gewöhnlichen Sinne gefaßt wird, lieben sich Gott Vater und Gott Sohn nur mit der Liebe, die dem Wesen Gottes gleichzusetzen ist. Wenn wir aber „lieben" fassen als Liebe hauchen, Liebe hervorgehen lassen (spirare amorem, producere amorem, dessen Passivum dann procedere amore ist), dann ist zu sagen, der Vater und der Sohn lieben sich mit der Liebe, die der hl. Geist ist.[5]) Mit dieser Liebe im notionalen Sinne liebt der Vater nicht nur den Sohn, sondern auch sich und uns.

---

1) 1. 37. 1. c. — 2) 1. 20. 1. c.
3) 1. 27. 4. c. — 4) 1. 37. 1. c. — 5) l. c. 2. c.

Dieses „Lieben" bezeichnet nämlich einerseits die Hervorbringung einer göttlichen Person, andererseits die Person selbst, die in der Weise der Liebe (per modum amoris) hervorgebracht ist. Der hl. Geist geht aber von den anderen beiden göttlichen Personen aus der Liebe der ersten Güte, auf Grund deren der Vater sich und die Geschöpfe liebt, hervor. Insofern liebt also der Vater die Geschöpfe durch den hl. Geist, als dieser auf Grund der Eigentümlichkeit seines Hervorgehens der Repräsentant der wesentlichen Güte Gottes, des Prinzipes aller Liebe, auch der Liebe Gottes gegen sich und gegen die Geschöpfe ist.[1]) Sehen wir aber von dieser besonderen Fassung des Liebens ab, so ist die Liebe Gottes zu uns als den drei göttlichen Personen gemeinsam das Wesen Gottes und nicht der hl. Geist.

Ganz ähnlich, wie der hl. Thomas hier unterscheidet, weist er nach, daß „donum" als persönlicher Name des hl. Geistes gelten kann, ohne daß die Gnade oder die übernatürliche Liebe als eins mit ihm gedacht wird. Unter donum versteht man nämlich eine Gabe, deren Rückgabe man weder verlangt noch erwartet (datio irreddibilis). Wer eine Schenkung macht, tut dies, weil er einem andern wohl will. Das Wohlwollen ist aber das Wesen der Liebe. Da der hl. Geist vom Vater und Sohne *aus Liebe* ausgeht, hat er den Charakter der ersten Gabe, durch welche alle anderen gegeben werden.[2])

Diese Auffassung des hl. Thomas erscheint im Vergleiche zu der des Lombarden als nüchterner, aber auch als tiefer. Denn Lombardus faßt alles Lieben in Gott kurzweg als eines zusammen und geht auf den Unterschied zwischen der göttlichen Liebe, die dasselbe wie die Wesenheit (usia) Gottes ist, und jener, die eine göttliche Person ist, nicht näher ein, wenn er auch diesen Unterschied einmal kurz andeutet,[3]) während der hl. Thomas stets fein und scharf zu scheiden weiß. Ist die Liebe Gottes zu uns nicht unter allen Rücksichten der hl. Geist, dann ist auch dem Gegenstück dieser Lehre, daß unsere Liebe zu Gott der hl. Geist sei, von vornherein der Boden entzogen. Der hl. Thomas nennt darum die übernatürliche Liebe nur eine Frucht des hl. Geistes. Früchte des hl. Geistes sind ihm aber wirkliche

1) l. c. ad 3. — 2) l. 38. 2. c.
3) Vgl. oben S. 47. Anm.

menschliche Akte; sie unterscheiden sich nur dadurch von anderen, daß der Mensch für sie einer Befähigung bedarf, die seine natürlichen Kräfte übersteigt (virtutem Spiritus sancti).[1])

In dieser Feststellung können wir einen wirklichen Fortschritt erblicken. Die geänderte Auffassung vom Wesen der übernatürlichen Liebe, äußerte sofort einen Einfluß auf die systematische Einordnung unseres Lehrstückes.

Bei Lombardus findet dieses keinen rechten Platz. Er muß notgedrungen von der Liebe im 1. Buche der Sentenzen, das der Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit gewidmet ist, sprechen und ein zweites Mal wieder, wo er im 3. Buche von den christlichen Tugenden handelt. In dieses 3. Buch kommt dann im Anschluß an die Lehre von der Tugend der Liebe ein Abschnitt, der eigentlich zur Lehre von Gott und den göttlichen Eigenschaften gehört.[2]) Im System des hl. Thomas gibt es keine solche störende Behandlung. Da für ihn die Liebe Gottes und die der Geschöpfe etwas Verschiedenes sind, kann er ruhig bei der Lehre von Gott die göttliche Liebe, bei der von den Engeln die Liebe der Engel, bei der Lehre vom Menschen endlich die Liebe der Menschen besprechen, und zwar diese wieder an verschiedenen Stellen, je nachdem es sich um die natürliche Liebe, um die Leidenschaft der Liebe oder um die übernatürliche Liebe handelt. Bei dieser macht er, wie gezeigt worden ist, zwei große Abschnitte. Die Liebe als Habitus und als Akt. Diese Unterscheidung können wir bei Lombardus nicht finden, da er eben keinen Habitus der Liebe anerkennt.

Man sollte erwarten, daß dies zu einer großen Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Möglichkeit der Vermehrung der Liebe geführt haben müßte. Da jedoch auch nach der Lehre des hl. Thomas die Liebe etwas ganz und gar Übernatürliches ist, im Grunde einzig und allein von Gott abhängig, da sie eine Form ist und weder ihr Objekt noch ihr Subjekt vermehrt werden kann, so bleibt auch nach seiner Auffassung nichts übrig als die Vermehrung der Liebe in einer größeren Teilnahme des Menschen an ihr zu erblicken. Er trifft also hierin wieder mit Lombardus zusammen. Überhaupt bringt dieser schon vieles, was dann der hl. Thomas bei der Lehre von der habituellen Liebe verwendet hat, nur

1) 1. 2. 70. 1. c. — 2) III. d. 32.

bezieht er es auf den hl. Geist selbst und vermeidet darum den Ausdruck Habitus.

Mit Ausnahme des soeben Besprochenen stimmen Petrus Lombardus und der hl. Thomas in den Einzelheiten ihrer Lehren miteinander überein. Letzterer hat aber regelmäßig die Sätze seines Vorgängers von neuem in Untersuchung gezogen und sie dabei durch genauere Distinktion gegen Einwendungen mehr gesichert, fester begründet und auf den vollen Umfang ihrer Anwendbarkeit erweitert.

Über die natürliche Liebe z. B. sagt Lombardus nur wenig; nur wie im Vorübergehen berührt er sie. Der hl. Thomas aber verfolgt sie durch die ganze Stufenleiter der Geschöpfe.

Ähnlich führt er bei der Erläuterung der Definition des Liebesaktes alle vier Arten der Ursächlichkeit in die Betrachtung ein und zeigt, daß wirklich nur Gott das Motiv der Liebe sein kann, daß aber die von Gott verschiedenen göttlichen Wohltaten wenigstens nach Art der Veranlassung mit zur Liebe bewegen können.

Die Fragen in bezug auf die Ordnung der Liebe zu mehreren Nächsten, die uns ungleich nahestehen und auch von verschiedener moralischer Güte sind, hat der hl. Thomas sicherer und vollständiger entschieden, und zwar dadurch daß er, wie dargelegt wurde, eine doppelte Bemessung der Liebe, einerseits nach der Größe des Gutes, das man dem anderen wünscht, andererseits nach der Intensität des Aktes unterschied.

Nicht berücksichtigt hat er von den von Lombardus aufgeworfenen Fragen die nach der Stellung der Menschheit Christi in der Ordnung der Liebe, dann die ob in der Nächstenliebe, die Freunde und Feinde gleichzeitig zum Gegenstande hat, ein einziger Akt anzunehmen ist oder ob zum Akt der Freundesliebe noch ein besonderer Akt der Feindesliebe hinzukommen muß. Der hl. Thomas ist übrigens gewiß für die Einheit beider Akte, weil ja das Formalobjekt eines und dasselbe ist, aber er spricht sich nicht eigens darüber aus.

Umgekehrt finden wir in der Summa theologica eine Reihe von Einzelfragen und ganzen Untersuchungen, die in den Büchern der Sentenzen gar nicht berührt werden. Hierher sind zu rechnen die schon gerühmte gründliche Abgrenzung der übernatürlichen Liebe von den anderen Gattungen der Liebe, alles, was über

die Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Liebe gesagt wird, und die Begründung des Vorranges dieser Tugend vor den anderen. Auch gehört dazu die ganze Abhandlung vom Subjekte der Liebe, darunter die Lehre von deren indirekter Verminderung. Bei der Besprechung der Ordnung der Nächstenliebe kam zu dem von Lombardus Behandelten die abwägende Vergleichung der Liebe zum Vater mit der zur Mutter, der Elternmit der Gattenliebe und der Liebe zum Wohltäter mit der zum Empfänger der Wohltat hinzu. Ebenso ist der Beweis, daß eine unmittelbare und vollständige Liebe Gottes in diesem Leben möglich ist und die Beantwortung der Frage, ob die Gottes- oder Nächstenliebe verdienstlicher sei, dem hl. Thomas allein eigen. —

Unser Studie können wir nach dem Gesagten mit folgenden Sätzen abschließen: Petrus Lombardus hat bereits die Lehre von der übernatürlichen Liebe in ein kunstvolles System gebracht und die meisten der heute noch als giltig anerkannten Grundsätze ausgesprochen. Der hl. Thomas übernahm alle verwertbaren Sätze seines Vorgängers; das nicht ausreichend begründete Fundament des Systems aber ersetzte er durch ein neues. Es ist dies dasselbe, auf welchem auch heutzutage die Theologen ihre diesbezüglichen Lehren aufzubauen pflegen. Von den Detailfragen, die der hl. Thomas besprochen hat, wurde nicht allen das gleiche Interesse bewahrt.

## XIV.

## Der Zweck des Buches Daniel.

Von Dr. J. Zumbiehl.

Nach der modernen Kritik verfolgt das Buch Daniel eine paränetische Tendenz. Ein makkabäischer Gelehrter habe zur Zeit des Antiochus Epiphanes die Schrift verfaßt. um seine hart bedrängten und unglücklichen Landsleute zu ermutigen, zu trösten und zu festem Vertrauen auf den unausbleiblichen Sieg der guten Sache aufzufordern. Der Verfasser habe jedoch kein eigentliches Geschichtswerk geschrieben, sondern die Zeitgeschichte

nach Prophetenart behandelt, indem er die Zustände und Verhältnisse des babylonischen Exils schilderte und dabei Sorge trug, die Sache so zu gruppieren und die Personen so zu zeichnen, daß die makkabäischen Juden in dieser Beschreibung ein Spiegelbild ihrer eigenen Lage erkannten. Die Errettung der Exulanten zu Babel aus schlimmer Lebensgefahr und die Bestrafung der babylonischen Herrscher sollte nämlich die Juden der seleuzidischen Ära belehren, daß der Bundesgott auch ihnen siegreich und helfend beistehen und den Syrer für seine Freveltaten züchtigen werde. Das Buch sei somit eine Trostschrift, die im kritischen Augenblick die verzagten und mutlosen Juden zur Verteidigung ihrer politischen Rechte und ihres bedrohten Nationalheiligtums anfeuerte. Zu dieser Ansicht bekennt sich die Mehrzahl der modernen Kritiker.[1]) Selbstverständlich ist hiermit die exilische Abfassung des Buches ausgeschlossen und seine Entstehung während der makkabäischen Wirren zugegeben.

I. Obschon die Kritiker mit großer Übereinstimmung den Ursprung der Schrift in das 2. Jahrhundert verlegen, so sind sie doch inbetreff des genauen Datums ziemlich uneinig. Es finden sich kaum zwei, die für dasselbe Jahr einstehen. Behrmann entscheidet sich für den Anfang des Jahres 164.[2]) Nach Cornill ist das Buch zwischen Ende Dezember 165 und Juni 164, vermutlich im Januar 164, geschrieben worden.[3]) Gegen Cornill polemisiert Gall und nimmt als Entstehungszeit den Anfang des Jahres 167 an.[4]) Riehm läßt das Buch vor der

---

1) *Henry*: (Les difficultés critiques et historiques du livre de Daniel): ‚Nous pensons qu'il raconte pour exhorter... Ecrivant au milieu des événements les plus pénibles pour un juif pieux et patriote, témoin des scandales du sanctuaire, où des prêtres indignes se disputent le pouvoir et mendient la faveur du roi de Syrie, l'auteur se propose de relever les courages et de ranimer la foi chancelante de certains de ses concitoyens' S. 85 vgl. S. 88. *Prince* (A critical commentary on the book of Daniel Leipzig 1899) nennt das Buch ‚a consolatory political pamphlet' S. 24; ‚a work which should console his people'. S. 28. Ähnlich Cornill: Einl. in das A. T. Freiburg 1886. S. 214. — Gall: Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, Gießen 1895. S. 34. — Marti: Das Buch Daniel Tübingen 1901 S. XII, XIV. — Behrmann: Das Buch Daniel Göttingen 1894. S. XXII. — Bleck: Einl. in d. A. T. Berlin 1860. S. 601.

2) A. a. O. S. XXVI. — 3) A. a. O. S. 215.

4) A. a. O. S. 81.

makkabäischen Erhebung oder wenigstens am Anfang derselben verfaßt sein.[1]) Buhl meint, das Buch sei vor der Tempelreinigung entstanden,[2]) und Strack schließt aus dem Ausdruck הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם 11, 31 auf die Abfassung nach dem Jahre 168.[3]) Nöldeke tritt für das Jahr 167 oder 166 ein,[4]) während Kamphausen der Ansicht ist, das Buch sei 165, jedenfalls vor dem Tode des Antiochus Epiphanes, geschrieben worden.[5])

Die verschiedenen Ansichten lassen sich dahin einigen, daß das Buch Daniel entweder vor der makkabäischen Erhebung bezw. vor der Tempelreinigung und dem Tode des Syrerkönigs entstanden ist oder erst nach der Besitzergreifung des Heiligtums durch die Makkabäer. Je nach der Entscheidung, die man trifft, muß man Stellung nehmen zu manchen unangenehmen Fragen, die sich von selbst aufdrängen. Ist das Buch gleich am Anfang der makkabäischen Erhebung entstanden, so besaß der Autor das Charisma der Prophetie. Er ergeht sich nämlich ausführlich über das Tun und Treiben des Syrerkönigs gegen das auserwählte Volk Gottes (VIII. 9—14; 23—25; XI. 21—35; XII. 11, 12), berührt den eigentümlichen Tod des Antiochus Epiphanes (VIII. 25) und scheut sich nicht, die Dauer der Leiden und der Verwüstung in Zahlen auszudrücken (VIII. 14; XII. 11). Die Vorhersagung solcher bestimmter Ereignisse, die auch wirklich eintrafen, postuliert eine prophetische Begabung, ohne welche diese Tatsachen keine befriedigende Erklärung finden. Dabei fällt noch ein anderes Moment in die Wagschale. Der makkabäische Schriftsteller vergißt einerseits, die Juden in energischen Worten aufzufordern, mit Waffengewalt den Syrer aus dem Lande zu treiben, anderseits zeichnet er keine aktiven, sondern passive Helden, die ohne Schwertstreich die über sie verhängte Strafe an sich vollziehen lassen. Überhaupt herrscht im ganzen Buche keine Kampfeslust, sondern man konstatiert dumpfe Resignation und stilles Ergeben in Gottes unergründliche Ratschlüsse. Wäre daher das Buch kurz vor Beginn der Drangsale oder während

1) Einl. in d. A. T. 1890.

2) PRE 1898 IV. S. 456. — 3) Einl. in d. A. T.

4) Die semitischen Sprachen² 1899 S. 24.

5) Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung Leipzig 1893 S. 35. Derf. Deutsche Revue 1900 S. 190. Derf. Encyclopedia biblica London 1899. s. Daniel.

der kritischen Tage zum Troste und zur Aufmunterung der tapfern Juden, welche sich um Judas Makkabäus scharten, erschienen, so hätte der Autor zweifelsohne eine andere Charakteristik seiner Helden entworfen.

Angesichts dieser Schwierigkeiten ist es begreiflich, daß die meisten Kritiker die Abfassung des Buches in die Zeit der Tempelweihe verlegen, dabei aber die Frage offen lassen, ob die Schrift kurz vor oder nach der Tempelweihe entstanden sei.[1]) Diese Hypothese umgeht zwar die Schwierigkeit der Prophetie, leidet aber an einem andern Fehler, da bei dieser Annahme das Tendenzwerk völlig zweck- und gegenstandslos gewesen wäre. Ein Buch, das zu einer Zeit erschien, wo die Makkabäer ihrer Sache schon ziemlich gewiß waren und infolge der errungenen Vorteile vertrauensvoll in die Zukunft blickten, brauchte keinen Trost mehr zu spenden. Denn die Siege des Judas Makkabäus über Apollonius und Seron, dann über Gorgias und Lysias (1 Makk. III, 10—IV, 35) hatten den Mut der echten Patrioten gehoben und sie zu neuen Taten begeistert, so daß man sich der berechtigten Hoffnung hingeben konnte, in absehbarer Zeit den Tempel seiner wahren Bestimmung zu übergeben. Ein Trostbuch war daher ganz und gar überflüssig. Aber gesetzt auch den Fall, das Buch Daniel sei um diese Zeit erschienen, so dürfen wir mit Recht von ihm erwarten, daß es auch auf die den Syrern beigebrachten Niederlagen Bezug nimmt, daß es die tapfern Streiter rühmend hervorhebt und ein Loblied auf ihre Heldentaten anstimmt, und daß es aus der ruhmvollen Vergangenheit auf die Zukunft Schlüsse zieht, um die Vaterlandsverteidiger zur Beharrlichkeit anzuspornen. Nichts Derartiges liest man jedoch im Buche Daniel. Es ist, als ob der Autor sich um die Ereignisse der letzten Tage gar nicht kümmern würde und den eigentlichen Zweck seines Schreibens gänzlich aus dem Auge verloren hätte.

Während die erwähnten Gelehrten ein bestimmtes Jahr für die Abfassung des Buches angeben, läßt Hitzig der Phantasie einen größeren Spielraum. Als Ergebnis geschichtlicher Kritik stellt er fest, daß das Buch vom Jahre 170 an bis Frühling

1) Die Tempelweihe fand am 25. Kislew 165 v. Chr. statt (1 Makk. IV, 59), gerade 3 Jahre nach Einführung des Opferdienstes zu Ehren des olympischen Zeus. (1 Makk. I, 62).

164 v. Chr. verfaßt wurde.[1]) Ihm schließt sich teilweise Marti an, der sogar die Zeit von 200—140 v. Chr. für den Ursprung des Buches ansetzt.[2]) In diesem Falle müßte man sich vermutlich nach dem Vorgang von Reuß die Entstehung der Schrift so denken, daß Daniel sein Werk in Flugblättern erscheinen und unter die Zeitgenossen verteilen ließ. Marti[3]) verwirft jedoch mit Recht die Hypothese von Reuß und behauptet, ebenso wie Gall,[4]) die Schrift sei nicht in Bruchstücken, sondern als Ganzes in die Öffentlichkeit getreten. Um diese Hypothese aufrecht zu erhalten, war er aber genötigt, den einmal angenommenen Termin aufzugeben und die Entstehungszeit einzuschränken. Er bestimmt nachträglich für die Abfassung den Zeitraum von 168 v. Chr. (Sistierung des jüdischen Kultus) bis 165 v. Chr. (Wiedereinweihung des Heiligtums) und entscheidet sich schließlich endgültig für das Jahr 165 v. Chr.[5]) Somit stellt sich Marti auf die Seite der bereits widerlegten Gelehrten und muß daher erklären, warum der Autor die herrlichen Siege des Judas Makkabäus mit Stillschweigen übergeht.

Bei dieser Hypothese bleibt noch eine weitere Frage offen. Wie kam es, daß die makkabäischen Juden ein ihnen unbekanntes Buch, das durch seine prophetische Darstellung sie aufmuntern solle, ohne jegliches Bedenken als Trostschrift angenommen haben? Von vornherein darf man erwarten, daß sie bei der Prüfung des Buches auf seine Echtheit und Glaubwürdigkeit äußerst vorsichtig und behutsam zu Werke gingen und das Buch nicht ohne weiteres als Werk des Propheten Daniel ansahen; andernfalls könnte man ihnen schwerlich den Vorwurf der Leichtgläubigkeit und des unkritischen Geistes ersparen. Ein etwaiger Zweifel an der Echtheit der Schrift mußte bei der Feststellung an Bedeutung gewinnen, daß der Autor, der so zuversichtlich 2300 Abendmorgen (Dan. VIII, 14) bis zur Wiederherstellung des jüdischen Kultus annahm, sich in seiner Zeitangabe verrechnet habe, da nach Marti[6]) die Religionsnot 45 Tage weniger dauerte. Eine solche Ungenauigkeit konnten die Juden, welche die Einweihung des Tempels erlebten, nicht als Rechenfehler ansehen,

1) Das Buch Daniel, Leipzig 1850. S. X.
2) A. a. O. S. XIII. — 3) A. a. O. S. XI.
4) A. a. O. S. 121. — 5) A. a. O. S. XIV.
6) A. a. O. S. 60.

sondern mußten darin einen Irrtum des Verfassers erblicken, der ohne prophetische Begabung sein Werk verfaßt habe. Unter diesen Umständen war aber das Buch nicht mehr imstande, die wahren Patrioten aufzumuntern und auf bessere Tage zu vertrösten.

Bis jetzt handelte es sich um zeitgeschichtliche Dinge. Wie verhält es sich aber mit den Enthüllungen des Verfassers über die Zukunft? Es ist selbstverständlich, daß man in dieser Hinsicht keine allzu großen Anforderungen an das Buch stellen darf. Wenn nämlich der Autor über die Gegenwart selbst schlecht unterrichtet ist, wird es ihm auch nicht gelingen, den Schleier der Zukunft zu lüften. Er versucht es dennoch nach der modernen Kritik, den historischen Boden zu verlassen und sich auf das dunkle Gebiet der Weissagungen zu begeben (XI, 40—45). Während aber Behrmann in diesem Abschnitt bloß Erwartungen des Autors erblickt, sieht Marti darin eine reine Weissagung, die jedoch mit der Geschichte nicht übereinstimme.[3]) Wir hätten einen neuen Irrtum des Verfassers, der seiner Phantasie allzusehr die Zügel schießen ließ und seine Vermutungen als gesicherte Erscheinungen der Zukunft hinstellte. Dieser vermeintliche Widerspruch zwischen dem Buche Daniel und der wahren Geschichte wäre aber nach dem Tode des Seleuziden nicht verborgen geblieben und hätte daher für die Aufnahme des Buches in den Kanon äußerst nachteilige Folgen gehabt. Wie die Schrift in diesem Falle ihren Zweck erreicht hätte, ist nicht einzusehen.

II. Bereits diese allgemeine Würdigung einer Abfassung des Buches Daniel im 2. Jahrhundert ist der negativen Kritik nicht günstig. Ebenso wenig fällt eine Vergleichung der in der fraglichen Schrift geschilderten Znstände mit den Verhältnissen des makkabäischen Zeitalters zu Gunsten der modernen Kritiker aus. Ohne Zweifel hat der tief religiöse Lebenswandel der Exulanten, die bei verschiedenen Gelegenheiten und in den peinlichsten Situationen ihre religiöse Überzeugung öffentlich zur Schau trugen, auf die Nachkommen dieser Helden einen anregenden Einfluß ausgeübt. Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden,

2) Gall: a. a. O. S. 55. Behrmann: „Wir haben von v. 40 an nicht mehr, wie bisher, Geschichte, die in das Gewand der Weissagung gekleidet ist, sondern Erwartungen des Verfassers." A. a. O. S. 81.

3) A. a. O. S. 88.

daß der prophetische Teil sich ziemlich eingehend mit der seleuzidischen Ära befaßt. Die Feldzüge der Könige des Nordens mit denen des Südens werden gebührend beleuchtet und besonders die Regierungszeit des Antiochus Ephiphanes wird ausführlich behandelt. Mit einer gewissen Vorliebe verweilt der Verfasser bei dieser traurigen Periode der Geschichte seines Volkes und zeichnet sie in sichern und markigen Zügen. Man kann daher ruhig einräumen, daß das Buch zur Zeit der Seleuziden großen Nutzen stiftete, ohne damit seinen späten Ursprung zuzugeben. Denn der Streit mit den Gegnern der Echtheit dreht sich um den Nachweis, daß das Buch nicht einzig für die makkabäischen Freiheitshelden geschrieben war, sondern daß es bereits während des Exils einen bestimmten Zweck zu erreichen hatte. Auf welcher Seite das Recht liegt, und wem die Palme gebührt, kann bloß durch eine Gegenüberstellung der Lage der Verbannten und der Situation der makkabäischen Juden entschieden werden. Da der makkabäische Aufstand, der durch die verwerfliche Politik und den Religionshaß des Antiochus Epiphanes hervorgerufen wurde, in den Makkabäerbüchern geschildert wird, liegt es nahe, diese Bücher mit dem Buche Daniel zu vergleichen und eine eventuelle Übereinstimmung hervorzuheben. Selbstverständlich können bei einer derartigen Untersuchung Meinungsverschiedenheiten nicht ausbleiben, aber auch hier gilt der Grundsatz, daß eine Hypothese steht und fällt mit den Argumenten, die für sie angeführt werden.

Infolge der Ansicht der Gegner über die Unmöglichkeit der Prophetie ist es begreiflich, daß eher die historischen Abschnitte als die prophetischen Stücke zum Vergleiche herangezogen werden. Daß nämlich die letzteren erst im 2. Jahrhundert geschrieben wurden, und daß wir in ihnen bloß vaticinia post eventum haben, ist für die moderne Kritik mehr oder weniger eine ausgemachte Sache. Dasselbe Urteil kann aber nicht ohne weiteres über die geschichtlichen Teile des Buches gefällt werden. Deshalb gibt man sich auch besondere Mühe, den Beweis zu erbringen, daß der Verfasser bei der Ausarbeitung seines Werkes die Zustände des 2. Jahrhunderts vor Augen gehabt habe, daß seine Darstellung nur eine poetische Ausschmückung des seleuzidischen Zeitalters sei. So behauptet Cornill, daß in den Danielgeschichten 2—6 die durchgängigen Beziehungen auf Antiochus Epiphanes

und seine Verfolgung der jüdischen Religion ganz besonders unverkennbar seien.[1]). Desgleichen findet Gall, daß uns Kap. II—VI in die makkabäische Zeit weisen.[2])

Inwiefern eine derartige Annahme berechtigt ist, wird die folgende Untersuchung lehren. Der Einfachheit halber werden wir uns bloß mit Gall beschäftigen, da dieselben Ansichten im großen und ganzen bei allen modernen Kritikern wiederkehren und sich kaum merklich von einander unterscheiden. Das Ergebnis dieser Vergleichung der beiden Bücher wird nicht nur in der Feststellung der Haltlosigkeit der gegnerischen Ansicht bestehen, sondern auch in dem Nachweis, daß die prophetische Schrift schon früher einen scharf abgegrenzten Zweck zu erfüllen hatte. Denn sind die Erzählungen der 6 ersten Kapitel nicht auf die makkabäischen Verhältnisse zugeschnitten, so liegt kein spezieller Grund vor, mit der Entstehung des Buches ins 2. Jahrhundert hinabzusteigen. Und da auch die Gegner[3]) an der Einheit des Buches festhalten, wird eine weitere Folgerung darin bestehen, den Ursprung der gesamten Schrift in die ihrem Inhalt und ihrer Anlage entsprechende Zeit zu verlegen.

1. Gall findet die Erzählung des dritten Kapitels am interessantesten und ist der Meinung, daß es sich am stärksten mit den Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphanes berühre.[4]) Aber schon die Annahme, daß der Befehl, ein Götzenbild bei Todesstrafe anzubeten (Dan. III, 5), dem Befehle gleichkomme, die alte Religion aufzugeben, ist falsch. Zur richtigen Beurteilung dieses Ediktes muß man sich auf den Standpunkt Nebukadnezars stellen. Das Heidentum hatte in seinem Pantheon Platz für alle Götter, weshalb darin nicht bloß die Landesgottheiten, sondern auch die Götter der unterworfenen Völker aufgestellt wurden. Die einheimischen Götter hatten zwar den Vorrang, aber in der Verehrung der fremden Götter sah der Heide keinen Frevel, der etwa an der eigenen Gottheit verübt würde. Deshalb wird man es auch begreiflich finden, daß Nebukadnezar ein Niederfallen vor der Statue mit der religiösen Überzeugung der jüdischen Beamten für vereinbar hielt. Was aber in den Augen

1) A. a. O. S. 216. — 2) A. a. O. S. 40.

3) Cornill: a. a. O. S. 216; Gall: a. a. O. passim; Prince: a. a O. S. 5.

4) A. a. O. S. 35.

eines Heiden schuldlos war, galt den Juden als Gottesverleugnung. Für sie war die Anbetung der Statue ein gottloser Akt, der ohne Preisgabe der väterlichen Religion nicht ausgeführt werden konnte. Es standen sich bei dieser Gelegenheit zwei Weltanschauungen, die heidnische und die jüdische gegenüber, die sich im Geiste eines Juden nicht vereinbaren ließen. Nebukadnezar aber hielt ein friedliches Nebeneinanderbestehen beider Anschauungen für möglich, und eine Aufdrängung der einen war für ihn keineswegs eine Unterdrückung der andern, so daß er eigentlich durch seine Verfügung keine Verfolgung der jüdischen Religion bezweckte. In Wirklichkeit stellte jedoch der fragliche Befehl die Exulanten vor die Alternative, den väterlichen Glauben abzuschwören oder mit dem Gesetze in Konflikt zu geraten.

Die Festfeier zu Babel trägt auch in anderer Hinsicht keineswegs das Gepräge einer Religionsverfolgung. Eine Prüfung der Liste der Festteilnehmer ergibt nämlich, daß der babylonische Herrscher nur die Beamten in seine Residenz beschieden hatte. Es fehlte somit diesem Befehle der universale Charakter, der mit einer eigentlichen Religionsverfolgung in der Regel verbunden ist. Denn ihr Zweck ist nicht bloß, mißliebige Persönlichkeiten zu beseitigen, sondern sämtliche Anhänger eines bestimmten Religionsbekenntnisses aus dem Wege zu schaffen. Daher haben die römischen Cäsaren nicht nur gegen einzelne christliche Beamte gewütet, sondern sie haben ihren Verfolgungsdekreten allgemein verbindliche Kraft verliehen und alle Christen ohne Unterschied des Standes, Alters und Geschlechtes hinrichten lassen. Wenn zuweilen die Universalität solcher Edikte durch das selbständige Vorgehen eines Beamten in irgend einem Lande, z. B. in Gallien unter Konstantius Chlorus, eingeschränkt wurde, so war das nur eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Dekrete universalen Charakters gegen eine bestimmte Religionsgemeinschaft waren auch im alten Bunde bekannt, wie uns das Buch Esther III, 13 lehrt. Eine derartige Eigenschaft fehlte aber der Verordnung Nebukadnezars. Das gewöhnliche Volk brauchte nämlich der Feier nicht beizuwohnen, und man liest nirgendwo im Buche Daniel, daß ähnliche Festlichkeiten in den Provinzen abgehalten wurden, um die religiöse Gesinnung der Juden auf die Probe zu stellen.

Ebensowenig, wie die Huldigung der Statue, vermag die

Strafandrohung[1]) (Dan. III, 6) den Erlaß des babyloniſchen Herrſchers zu einer Religionsverfolgung zu ſtempeln, da die Verhängung der Todesſtrafe über einen ungehorſamen Untertanen bei einem heidniſchen Regenten nichts Außerordentliches iſt und nicht notwendigerweiſe einen tiefen Haß gegen eine fremde Religion zur Vorausſetzung hat.

Nebukadnezar wollte ſomit das Judentum nicht ausrotten, ſondern nur Rebellen beſtrafen. Dagegen hatte es Antiochus Epiphanes auf eine gänzliche Beſeitigung der jüdiſchen Religion abgeſehen. Sobald er auf Zion eine Feſtung erbaut und eine ſtarke Beſatzung dorthin gelegt hatte, begann er mit der Verfolgung des Volkes Gottes. Die wahre Verehrung Jahwes und die Lektüre der hl. Schriften waren im ganzen Lande verboten, an Stelle des echten religiöſen Kultus traten Götzenopfer, der Tempel wurde durch die Errichtung von Götzenaltären entweiht und die Beſchneidung abgeſchafft. Künftighin ſollte es keinen Sabbath und keine anderen Feſte mehr geben, da Juden und Syrer nur ein Volk ſeien, das nach denſelben Geſetzen regiert werde (1 Makk. I, 43—64; 2 Makk. V, 25—VI, 9). Dieſe in das politiſche und religiöſe Leben der Juden ſo tief einſchneidenden Maßregeln verpflichteten jedermann ohne Ausnahme, wie ſich aus dem ſtrengen Wortlaut des Geſetzes ergibt, und ihre Mißachtung wurde mit dem Tode beſtraft (1 Makk. I, 60—66), ſo daß kein Zweifel an ihrer allgemeinen Verbindlichkeit übrigbleibt. Es iſt dies das Merkmal einer eigentlichen Religionsverfolgung, weshalb Antiochus Epiphanes und Nebukadnezar nicht auf eine Linie geſtellt werden können. Der Unterſchied in den Erlaſſen beider Herrſcher iſt nämlich nicht bloß graduell, ſondern eſſentiell.

Wie wenig das Exil mit der makkabäiſchen Erhebung gemein hat, zeigt ferner das Benehmen der Juden nach Veröffentlichung der betreffenden Edikte. Die 3 jüdiſchen Pagen verneigten ſich nicht vor der Statue und verweigerten ſomit den Gehorſam, ließen es aber ruhig geſchehen, daß man ſie in den Feuerofen warf. Die Nachkommen dieſer Helden ahmten jedoch im 2. Jahrhundert das Beiſpiel der Exulanten nicht in allen Stücken nach. Sie blieben zwar größtenteils ihrem väterlichen Glauben treu, legten aber nicht müßig die Hände in den Schoß,

1) Gall: a. a. O. S. 35,

sondern griffen zu den Waffen und verteidigten mit dem Schwerte ihre Freiheit und ihr Leben. Sie führten sogar einen förmlichen Krieg gegen den Syrer und fanden vielfach den Tod auf dem Schlachtfelde.

Wenn dann einige Juden, die dem Seleuziden in die Hände fielen, zum Feuertode verurteilt wurden (2 Makk. VII), so braucht man darin nicht sogleich einen Anklang an Dan. III zu finden.[1]) Denn die Feuerstrafe wurde in frühern Zeiten häufig über Verbrecher ausgesprochen (vgl. Jer. 29, 22), und die Identität der Strafe postuliert nicht unbedingt die Übereinstimmung der bei Daniel und im 2. Makkabäerbuche berichteten Tatsachen. Die 3 Pagen waren die einzigen unter den Verbannten, welche überhaupt für ihren Glauben sterben sollten, während die 7 makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter nur ein schwacher Bruchteil der in jener Zeit Hingerichteten waren (2 Makk. VI, 16—VII, 42). Es ist daher vergebliche Mühe, den historischen Hintergrund von Dan. III in 1 Makk. I, 54 zu suchen, und man muß Behrmann vollständig beistimmen, wenn er es ablehnt, in Nebukadnezar einen verkleideten Antiochus zu sehen.[2])

2. Nach Gall hat auch Kap. VI seine Analogie in der Makkabäerzeit.[3]) Dieser Gelehrte eignet sich die Ansicht Hitzigs[4]) an, wonach das Verbot des Darius von jenem des Syrerkönigs (1 Makk. I, 41—50) reflektiert sei und es sogar bis zur Karrikatur übertreibe, um das Gehässige solcher Tyrannei recht ins Licht zu setzen. Worin besteht nun das Verbot des Darius, und wie verhält es sich zu den bereits besprochenen Maßregeln des Seleuziden? Darius erläßt den Befehl, während 30 Tage zu keinem Gott zu beten, sondern alle Gebete an ihn, den Repräsentanten der Götterwelt, zu richten (Dan. VI, 9). Der universale Charakter, den man beim Edikte Nebukadnezars (Dan. III) vermißt, mangelt dieser Verfügung nicht. Und während man es dort nur mit einem vorübergehenden Akte zu tun hat, sollte diese Verordnung einen ganzen Monat hindurch in Kraft bleiben. Inhaltlich war dieser Erlaß eine Religionsverfolgung, da die Juden, ohne von ihrem Glauben abzufallen, dem Befehle des Königs nicht nachkommen konnten. In Wirklichkeit aber war eine Bedrohung der jüdischen Religion überhaupt nicht bezweckt.

1) Gall: a. a. O. S. 35.
2) A. a. O. S. 7. Ebenso Marti a. a. O. S. 7.
3) A. a. O. S. 35. — 4) A. a. O. S. 89.

Weder Darius noch die intellektuellen Urheber des Ediktes (Dan. VI, 8) hatten dies im Sinne. Der babylonische Herrscher hatte nämlich nicht aus Willkür und Haß gegen das Judentum seine Verehrung angeordnet, sondern aus Nachgiebigkeit gegen seine ungestüme und unbequeme Umgebung. Diese befürchtete eine Bevorzugung Daniels, dem der König sehr gewogen war, und hatte sich infolgedessen zu seinem Untergang verschworen. Da man ihm aber in der Verwaltung nichts vorwerfen konnte, suchte man ihn auf religiösem Gebiete zu fassen und so seinen Sturz herbeizuführen (Dan. VI, 6). Eifersucht und Neid einiger Hofbeamten waren daher die Ursache der strengen Verfügung des Darius. Daß auch die Höflinge keine eigentliche Religionsverfolgung ins Werk setzen wollten, zeigt ihr Benehmen während der für die Beobachtung des königlichen Erlasses festgesetzten Zeit. Denn man darf ruhig behaupten, daß der Prophet nicht der einzige war, der sich widersetzte, sondern daß die Mehrzahl der Verbannten, wenn nicht alle, fortfuhren, zu Jahwe zu beten. Es wäre daher ein Leichtes gewesen, zahlreiche Exulanten auf frischer Tat zu ertappen. Zu einer solchen Anklage fehlte jedoch den Gegnern Daniels, die es bloß auf den Sturz des Propheten abgesehen hatten, der Wille und die Lust. Die Juden blieben unbehelligt, nur Daniel wurde wegen Mißachtung der königlichen Vorschrift bei Darius verklagt und seine Verurteilung verlangt. Die Sache lief jedoch nicht so glatt ab, als die Höflinge vielleicht erwarteten. Darius weigerte sich das Todesurteil zu unterzeichnen, und erst als die Denunzianten auf die Unveränderlichkeit der medo-persischen Gesetze hinwiesen, gab er seine Unterschrift. Es war aber sein innigster Wunsch, Daniel möge durch das Eingreifen Jahwes am Leben bleiben (Dan. VI, 17). Die Nacht, welche auf die Vollstreckung des Todesurteils folgte, brachte der König schlaflos zu, und beim ersten Morgengrauen eilte er zur Löwengrube, um nach seinem Schützling zu sehen, der das Opfer fremder Intrigen geworden war.

Für diese Anhänglichkeit des Darius an einen Andersgläubigen findet sich in der Geschichte der Seleuziden kein Pendant. Der babylonische Herrscher war eben kein Religionshasser wie Antiochus Epiphanes, der zielbewußt und energisch seine Pläne ausführte, sondern ein schwankender, unschlüssiger Regent, der das Intrigenspiel seiner Umgebung nicht durchschaute und

sich von ihr zu unüberlegten Schritten verleiten ließ, die er nachher, als es bereits zu spät war, tief bereute. Ein solcher Herrscher kann aber auch keine Religionsverfolgung im Stile des Syrers in Szene setzen, da ihm die nötige Kühnheit und Entschlossenheit abgeht.

Von Darius gilt daher dasselbe, was bereits über Nebukadnezar gesagt wurde: er ist kein Typus eines Religionsverfolgers. Beide Herrscher waren nämlich gegen die Exulanten sehr zuvorkommend und verliehen ihnen sogar hohe Ehrenposten. Nur vorübergehend wurden sie in ihrem Vertrauen, das sie in Daniel und seine Gefährten setzten, erschüttert, aber nach bestandener Gefahr gestaltete sich das frühere Verhältnis fast noch inniger. Darius ließ sogar die Denunzianten für ihren Verrat mit ihrem eigenen Leben büßen (VI, 25), und er sowie Nebukadnezar priesen den Judengott und seine Macht in den herrlichsten Worten und bedrohten seine Lästerung mit den schwersten Strafen (III, 28, 29; VI, 27, 28). Anders benahm sich dagegen Antiochus Epiphanes, dessen Grausamkeiten gegen das Judentum zu dem Benehmen der Könige Babels den schärfsten Kontrast bilden, so daß eine Übereinstimmung der betreffenden Personen entschieden abgelehnt werden muß. Dies wird auch von einigen modernen Kritikern unumwunden zugestanden. So sagt z. B. Strack: „Das über Nebukadnezar und Darius Erzählte ist durchaus nicht derart, daß man darin eine Schilderung des Antiochus Epiphanes finden müßte",[1]) und Behrmann betont in der Besprechung, die er dem eigentlichen Kommentar des 6. Kapitels vorausschickt, daß man in diesem Kapitel noch weniger einen Hinweis auf den Seleuziden finde als im 3. Kapitel.[2])

3. Da der Schilderung von Kap. III und VI keine makkabäischen Verhältnisse zu Grunde liegen, darf man auf das Ergebnis der Untersuchung hinsichtlich der Kap. V und IV gespannt sein, die nach Gall ebenfalls die makkabäische Lage wiederspiegeln. Zum Beweis für diese Behauptung zieht er eine Parallele zwischen Dan. V und 1 Makk. I, 21—24; 2 Makk. V, 15, 16, 21.[3]) Die letzteren Stellen erwähnen die Plünderung des Tempelschatzes durch den Seleuziden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ihm bei

1) Einl. in das A. T. 1895. S. 145.
2) A. a. O. S. 37, 38. — 3) A. a. O. S. 36.

dieser Gelegenheit jene Gefäße in die Hände fielen, die einst Nebukadnezar nach Babylon gebracht und sein Nachfolger Belsazar bei nächtlichem Gelage profaniert hatte. Denn Cyrus hatte den Juden bei ihrer Rückkehr aus dem Exil die von den Babyloniern geraubten Tempelgeräte wieder ausgehändigt (1 Esdr I, 7, 19). Dazu waren noch im Laufe der Zeit freiwillige Spenden und Gaben auswärtiger Fürsten gekommen (2 Makk. V, 16), wodurch die Tempelkasse bereichert wurde, so daß der Syrer einen guten Fang machte. Es ist aber in dieser Frage ohne Belang, ob dieselben Gefäße im Besitze des babylonischen und des syrischen Herrschers waren oder nicht. Der Schwerpunkt liegt vielmehr in der Profanation, die vom Propheten dem letzten babylonischen Herrscher zum Verbrechen angerechnet wurde (Dan. V, 23). Die moderne Kritik muß daher ein ähnliches Vergehen von Antiochus Epiphanes nachweisen, was ihr aber bis zur Stunde nicht gelungen ist. Denn die Profanhistoriker geben keinen Anhaltspunkt zu einer solchen Annahme. Zwar verweist Hitzig auf Polybius XXI, 3, 4 und erinnert an die Festlichkeiten zu Daphne im Jahre 166 v. Chr.,[1]) aber Polybius übergeht eine etwaige Profanation von hl. Gefäßen mit Stillschweigen, weshalb auch Gall dieses Zeugnis nicht für beweiskräftig hält. Dagegen findet es dieser letzte Gelehrte für mehr als wahrscheinlich, daß Antiochus Epiphanes Tempelgeräte zu profanen Zwecken benutzte, und daß man aus goldenen Kannen und Karaffen, in denen früher Jahwe Trankopfer dargebracht wurden, zu Ehren der Götter Wein trank.[2]) Die bloße Wahrscheinlichkeit kann aber keine Beweise ersetzen und genügt zur Lösung dieser Frage nicht. Daher stellen auch Behrmann[3]) und Marti[4]) eine Übereinstimmung zwischen den beiden Herrschern in Abrede und begründen ihre Ansicht damit, daß 1 Makk. I, 21—24, im Gegensatz zu Dan. V, nur vom Raube die Rede sei. Ein makkabäischer Verfasser hätte jedenfalls diese Differenz vermieden; er hätte ebenfalls nicht den Untergang des babylonischen Reiches mit dem gewaltsamen Tode Belsazars in Verbindung gebracht (Dan. V, 30; VI, 1), während Antiochus Epiphanes in Wirklichkeit von einer schmerzlichen Krankheit hingerafft wurde und seinen Sohn

1) A. a. O. S. 79. — 2) A. a. O. S. 36.
3) A. a. O. S. 32. — 4) A. a. O. S. 34.

Antiochus Eupater zum Nachfolger hatte (1 Makk. VI, 8—17; 2 Makk. IX). Solche Abweichungen lassen sich mit der Hypothese Galls nicht vereinbaren.

4. Schließlich bleibt noch Kap. IV übrig, das den Wahnsinn[1]) Nebukadnezars berichtet. Nach Gall hat diese Erzählung eigentlich nur für die makkabäische Zeit ihre Nutzanwendung. Den Juden sollte nämlich durch die Geschichte des babylonischen Herrschers gezeigt werden, daß Gott, wie er einst diesen Fürsten in seinem Hochmute erniedrigte, so auch Antiochus Epiphanes niederwerfen und ihm die Anerkennung seiner Macht abnötigen werde.[2]) Der für seinen Hochmut mit Verrücktheit bestrafte Nebukadnezar ist somit „Typus für jenen übermütigen Ἐπιμανής, der gleichfalls unpassende Gesellschaft suchte, als König sich verleugnete (Polyb. XXVI, 10) und noch unlängst ein Rundschreiben, freilich ganz andern Inhalts, hatte ergehen lassen" (1 Makk. I, 41 f.).[3]) Die von den Gegnern angenommene paränetische Tendenz steht aber mit dem Inhalt dieses Kapitels in Widerspruch. Wollte der Tendenzschriftsteller den Lesern in Nebukadnezar ein Vorbild des Syrers vor Augen führen, so mußte er unbedingt eine andere Charakteristik seines Helden entwerfen, als er es in Wirklichkeit getan hat. Denn der Babylonier fühlte den Zorn Gottes nicht wegen Abschaffung des jüdischen Gottesdienstes, sondern wegen seines Hochmutes. Er ist stolz auf seine Residenz und die Bauten, die er in ihren Mauern hatte aufführen lassen, und läßt wonnetrunken sein stolzes Auge von der Zinne des Palastes über die blühenden Landschaften Babyloniens schweifen und preist sich als den glücklichen Schöpfer dieser Herrlichkeit (IV, 27). Während er aber seine Verdienste rühmend hervorhob, wird sein Geist zur Strafe für diesen Stolz umnachtet.

Ein ähnlicher Zug läßt sich im Leben des syrischen Herrschers nicht nachweisen. Auch die Art der Krankheit war vom makkabäischen Verfasser nicht günstig gewählt. Antiochus Epiphanes war bis zu seinem Lebensabende von Wahnsinn verschont geblieben, so daß ein gleichzeitiger Schriftsteller nichts vorfand, das er etwa für seine Tendenzschrift hätte verwerten können. Der

1) Über diese Krankheit vgl. unsern Artikel: „Der Wahnsinn Nebukadnezars" im Straßburger Diözesanblatt 1906 H. 9.

2) A. a. O. S. 36.

3) Hitzig: a. a. O. S. 58; vgl. auch Bleek a. a. O. S. 264.

dieser Gelegenheit jene Gefäße in die Hände fielen, die einst Nebukadnezar nach Babylon gebracht und sein Nachfolger Belsazar bei nächtlichem Gelage profaniert hatte. Denn Cyrus hatte den Juden bei ihrer Rückkehr aus dem Exil die von den Babyloniern geraubten Tempelgeräte wieder ausgehändigt (1 Esdr I, 7, 19). Dazu waren noch im Laufe der Zeit freiwillige Spenden und Gaben auswärtiger Fürsten gekommen (2 Makk. V, 16), wodurch die Tempelkasse bereichert wurde, so daß der Syrer einen guten Fang machte. Es ist aber in dieser Frage ohne Belang, ob dieselben Gefäße im Besitze des babylonischen und des syrischen Herrschers waren oder nicht. Der Schwerpunkt liegt vielmehr in der Profanation, die vom Propheten dem letzten babylonischen Herrscher zum Verbrechen angerechnet wurde (Dan. V, 23). Die moderne Kritik muß daher ein ähnliches Vergehen von Antiochus Epiphanes nachweisen, was ihr aber bis zur Stunde nicht gelungen ist. Denn die Profanhistoriker geben keinen Anhaltspunkt zu einer solchen Annahme. Zwar verweist Hitzig auf Polybius XXI, 3, 4 und erinnert an die Festlichkeiten zu Daphne im Jahre 166 v. Chr.,[1]) aber Polybius übergeht eine etwaige Profanation von hl. Gefäßen mit Stillschweigen, weshalb auch Gall dieses Zeugnis nicht für beweiskräftig hält. Dagegen findet es dieser letzte Gelehrte für mehr als wahrscheinlich, daß Antiochus Epiphanes Tempelgeräte zu profanen Zwecken benutzte, und daß man aus goldenen Kannen und Karaffen, in denen früher Jahwe Trankopfer dargebracht wurden, zu Ehren der Götter Wein trank.[2]) Die bloße Wahrscheinlichkeit kann aber keine Beweise ersetzen und genügt zur Lösung dieser Frage nicht. Daher stellen auch Behrmann[3]) und Marti[4]) eine Übereinstimmung zwischen den beiden Herrschern in Abrede und begründen ihre Ansicht damit, daß 1 Makk. I, 21—24, im Gegensatz zu Dan. V, nur vom Raube die Rede sei. Ein makkabäischer Verfasser hätte jedenfalls diese Differenz vermieden; er hätte ebenfalls nicht den Untergang des babylonischen Reiches mit dem gewaltsamen Tode Belsazars in Verbindung gebracht (Dan. V, 30; VI, 1), während Antiochus Epiphanes in Wirklichkeit von einer schmerzlichen Krankheit hingerafft wurde und seinen Sohn

1) A. a. O. S. 79. — 2) A a. O. S. 36.
3) A. a. O. S. 32. — 4) A. a. O S. 34.

Antiochus Eupater zum Nachfolger hatte (1 Makk. VI, 8—17; 2 Makk. IX). Solche Abweichungen lassen sich mit der Hypothese Galls nicht vereinbaren.

4. Schließlich bleibt noch Kap. IV übrig, das den Wahnsinn[1]) Nebukadnezars berichtet. Nach Gall hat diese Erzählung eigentlich nur für die makkabäische Zeit ihre Nutzanwendung. Den Juden sollte nämlich durch die Geschichte des babylonischen Herrschers gezeigt werden, daß Gott, wie er einst diesen Fürsten in seinem Hochmute erniedrigte, so auch Antiochus Epiphanes niederwerfen und ihm die Anerkennung seiner Macht abnötigen werde.[2]) Der für seinen Hochmut mit Verrücktheit bestrafte Nebukadnezar ist somit „Typus für jenen übermütigen Ἐπιμανής, der gleichfalls unpassende Gesellschaft suchte, als König sich verleugnete (Polyb. XXVI, 10) und noch unlängst ein Rundschreiben, freilich ganz andern Inhalts, hatte ergehen lassen" (1 Makk. I, 41 f.).[3]) Die von den Gegnern angenommene paränetische Tendenz steht aber mit dem Inhalt dieses Kapitels in Widerspruch. Wollte der Tendenzschriftsteller den Lesern in Nebukadnezar ein Vorbild des Syrers vor Augen führen, so mußte er unbedingt eine andere Charakteristik seines Helden entwerfen, als er es in Wirklichkeit getan hat. Denn der Babylonier fühlte den Zorn Gottes nicht wegen Abschaffung des jüdischen Gottesdienstes, sondern wegen seines Hochmutes. Er ist stolz auf seine Residenz und die Bauten, die er in ihren Mauern hatte aufführen lassen, und läßt wonnetrunken sein stolzes Auge von der Zinne des Palastes über die blühenden Landschaften Babyloniens schweifen und preist sich als den glücklichen Schöpfer dieser Herrlichkeit (IV, 27). Während er aber seine Verdienste rühmend hervorhob, wird sein Geist zur Strafe für diesen Stolz umnachtet.

Ein ähnlicher Zug läßt sich im Leben des syrischen Herrschers nicht nachweisen. Auch die Art der Krankheit war vom makkabäischen Verfasser nicht günstig gewählt. Antiochus Epiphanes war bis zu seinem Lebensabende von Wahnsinn verschont geblieben, so daß ein gleichzeitiger Schriftsteller nichts vorfand, das er etwa für seine Tendenzschrift hätte verwerten können. Der

1) Über diese Krankheit vgl. unsern Artikel: „Der Wahnsinn Nebukadnezars" im Straßburger Diözesanblatt 1906 H. 9.

2) A. a. O. S. 36.

3) Hitzig: a. a. O. S. 58; vgl. auch Bleck a. a. O. S. 264.

Spottname des Antiochus Ἐπιμανής statt Ἐπιφανής (Polyb. 26, 1) konnte schwerlich die Veranlassung zu einer solchen Dichtung sein. Warum dann der Autor gerade die Lykanthropie gewählt hat, bleibt für die moderne Kritik unerklärlich, und auch der Versuch Hitzigs, den Grund in den Bestandteilen des Wortes נבוכדנצר, nämlich נבוך aberravit cum perturbatione und כדן binden,[1]) zu suchen, ist mehr ein Notbehelf als eine sachliche Erklärung.[2]) Wie verschieden ist ferner das Benehmen Daniels von dem der Makkabäer! Der Prophet hegt vor der Erklärung des Gesichtes den Wunsch, der Traum möge den Widersachern Nebukadnezars und die Deutung seinen Feinden gelten (IV, 16) und gibt dem König den Rat, durch gute Werke und Barmherzigkeit gegen Unglückliche die Dauer seines Glückes zu vermehren (IV, 24). Die Makkabäer waren eine solche Sprache nicht gewohnt. Es lag ihnen ferne, dem Antiochus mit Rat und Tat beizustehen und dessen Feinde zu verfluchen. Sie verwünschten im Gegenteil den Syrer, und ihre Gesinnung tritt uns in den Worten des sterbenden Mattathias entgegen, der von dem Erzfeinde des Judentums sagte: „Seine Herrlichkeit wird zu Kot und Würmern werden" (1 Makk. II, 62).

Was hat schließlich den Autor des 2. Jahrhunderts bewogen, Nebukadnezar ein Rundschreiben veröffentlichen zu lassen, in welchem der Babylonier die Zeichen und Wunder, die der höchste Gott an ihm getan hat, kundtun will, und in dem er die Macht des Königs des Himmels preist? (III, 32, 33; IV, 34). Das Edikt des Antiochus Epiphanes, wonach alle seine Untertanen auf einer gemeinsamen religiösen Basis zu einem einzigen Volke verschmolzen werden sollen, lag ihm bei der Ausarbeitung jedenfalls nicht vor, da es inhaltlich das Gegenteil ist von dem

1) A. a. O. S. 59.

2) Vgl. Keil: Biblischer Kommentar über den Propheten Daniel. Leipzig 1869 S. 116. — Jahn (Das Buch Daniel. Leipzig 1904 S. 36) und Cornill (St. O. II 31) machen darauf aufmerksam, daß Nebukadnezar und Antiochus Epiphanes nach Addirung der Ziffernwerte der hebräischen Buchstaben dieselbe Summe ergeben, und ziehen daraus den Schluß, daß der Verfasser unter der Maske des Nebukadnezar auf Antiochus Ephiphanes ziele. Der Zahlenwert der beiden Namen ist aber nicht identisch (422 (423) : 443). Zudem kommt der Name Epiphanes in der hebräischen Literatur nicht vor und würde bei regelmäßiger Transkription anders lauten als die beiden Gelehrten annehmen. Vgl. auch Behrmann a. a. O. XX Anm.

Erlaß des babylonischen Herrschers. Es zeigt sich daher auch hier wieder, daß der Verfasser dieses Abschnittes nicht die Absicht hatte, die Makkabäer zur Standhaftigkeit aufzufordern.

5. Wie kommt es nun, daß die moderne Kritik ungeachtet dieser Diskrepanzen zwischen dem Buche Daniel und den Makkabäerbüchern an ihrer Ansicht festhält? Der eigentliche Grund dürfte unschwer zu erraten sein. Man will von vornherein ein Buch, das so viele Wunder und Weissagungen berichtet, nicht als echt anerkennen und klammert sich aus diesem Grunde zum Teil an einige unwesentliche Berührungspunkte, die das Buch mit der Makkabäerzeit aufweist, um über die ganze Schrift den Stab zu brechen und ihre Entstehung ins 2. Jahrhundert zu verlegen.[1]) Auf wie schwachen Füßen die Hypothese steht, hat diese Untersuchung zur Genüge gezeigt. Was sich hier auf Grund der Gegenüberstellung einzelner Kapitel ergeben hat, wird auch durch eine allgemeine Betrachtung der exilischen und makkabäischen Verhältnisse bestätigt. Während der Gefangenschaft hatten die Juden eine gewisse Selbständigkeit. Sie lebten im großen und ganzen friedlich und ungestört im Zweistromlande und hatten bloß den Schmerz, vom heimatlichen Herde getrennt zu sein. Tiefgläubige Juden wurden sogar in königlichen Dienst aufgenommen und auf höhere Ämter vorbereitet. Obschon sie sich längere Zeit am heidnischen Hofe aufhielten, wurde ihnen die Ausübung ihrer religiösen Pflichten und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes doch nicht untersagt. Später, als sie bereits in Amt und Würde waren, zog ihre Stellung hie und da üble Folgen nach sich, da sie den Befehl ihres Herrn nicht immer ausführen konnten. Aber die Gefahr wurde durch göttliches Eingreifen jedesmal glücklich beseitigt, und die Gefangenen blieben wieder auf ihren Posten. Die babylonischen Herrscher ließen den unterjochten Völkern ihre Religion, ihre Sitten und Gebräuche und hegten nie die Absicht, eine einheitliche Religion in ihren Ländern einzuführen. Darum gibt es auch bei den Profanhisto-

1) ‚Nous admettons la possibilité du miracle. Mais, notre conviction sur ce sujet n'a pas pour conséquence nécessaire de nous faire admettre en bloc tous les miracles de l'écriture. Ceux du livre de Daniel sont tellement excessifs, qu'il nous est impossible de les accepter comme historiques'. Henry a. a. O. S. 80, 81. Hinsichtlich der Prophetieen vgl. den Artikel von Martin-Favenc in revue de théol. et des q. relig. 1898. S. 43, 44.

rikern, welche sich mit babylonischer Geschichte befassen, kein Blatt über Judenverfolgungen. Mit Recht sagt Gall: „Solche Verhältnisse, die deutlich eine Religionsverfolgung sind, bestanden niemals vor der Zeit der Makkabäer. Weder von Nebukadnezar noch von Belsazar ist etwas derart bekannt. Vollends ist dies nicht bei Darius zu erweisen. Der erste, der eine Religionsverfolgung über die Juden ergehen ließ, ist Antiochus Epiphanes.“ [1]) Wenn aber Gall glaubt, das Buch Daniel weiche in dieser Frage von der Profangeschichte ab, so irrt er sich sehr; denn inbezug auf Religionsverfolgung herrscht zwischen beiden die größe Übereinstimmung.

Im Gegensatze zu dem ruhigen Leben in Babylonien waren die Juden unter der Herrschaft des Antiochus Epiphanes in voller Aufregung. Denn mit den Seleuziden war ein Feind ins Land gekommen, der die Bewohner Palästinas zwingen wollte, das Überlieferte aufzugeben, mit den väterlichen Gebräuchen zu brechen und fremden Göttern zu opfern. Von der Gunst des Königs waren von vornherein alle diejenigen ausgeschlossen, welche sich nicht zu der neuen Religion bekannten. Leider waren manche Juden schwach genug, den Anordnungen des syrischen Königs Folge zu leisten und von dem mosaischen Gesetze abzufallen (1 Makk. I, 45). Andere erhoben sich und suchten durch Waffengewalt ihre Nationalität und die väterliche Religion zu erhalten und zu bewahren. Es war ein wirklicher Religionskrieg, der für die beiden kämpfenden Parteien große und schwere Leiden im Gefolge hatte. Auf der einen Seite stand das Heidenvolk der Syrer unter seinem grausamen und gottlosen Führer Antiochus Epiphanes, auf der andern waren überzeugungstreue Juden unter dem Befehle des Priesters Matthathias und seines Sohnes Judas Makkabäus. An den Ufern des Euphrat dagegen dachte man nicht an solche Kämpfe. Es kam zu keiner Empörung, zu keiner Auflehnung, zu keinem offenen Widerstande gegen die babylonische Herrschaft. Man ertrug geduldig, wenn auch mit Schmerzen, die Leiden der Verbannung und erwartete mit Sehnsucht den Augenblick der Rückkehr in die Heimat. Angesichts solcher Differenzen schließen wir mit den Worten Zöcklers: „Sorgfältige Prüfung des historischen Teiles hat uns zu der

1) A. a. O. S. 34.

Überzeugung geführt, daß ein behufs der Einwirkung auf seine Zeitgenossen frei erfindender Tendenzschriftsteller der Makkabäerzeit nicht weniges anders gestaltet haben würde." [1])

III. Bis jetzt haben wir bloß den negativen Beweis geführt und angezeigt, was das Buch Daniel nicht bezweckt. Es muß nun die eigentliche Bestimmung dieser prophetischen Schrift festgelegt werden. Auch abgesehen von der Hypothese der modernen Kritik verdient der Zweck unsere volle Beachtung, da das Buch nicht bloß im allgemeinen göttliche Wahrheiten enthält, sondern offenbar auf ein ganz bestimmtes Ziel lossteuert. Durch das Exil war nämlich ein völliger Umschwung in der jüdischen Geschichte eingetreten. Bis dahin hatte das jüdische Volk mehr oder weniger sichtbar den Schutz seines Nationalgottes genossen. Jahwe hatte die Juden von dem Joche der Pharaonen befreit, sie aus Ägypten geführt und mit ihnen einen Bund am Berge Sinai geschlossen. Kraft dieses Vertrages waren die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs in ein engeres Verhältnis mit dem Lenker des Weltalls getreten. Die Israeliten wurden hierdurch die besonderen Schützlinge, das auserwählte Volk Gottes, der ihr oberster Herr und Gebieter war. Diese innige Abhängigkeit von Gott brachte es mit sich, daß Jahwe sich ganz besonders des jüdischen Volkes annahm und es gegen seine äußern Feinde schützte, solange die Juden den Vertrag, den ihre Väter am Fuße des Sinai mit heiligen Eidschwüren besiegelt hatten, aufrechterhielten und die verschiedenen Punkte, die er enthielt, befolgten. Anders lagen die Verhältnisse, als Herrscher und Untertanen, König und Volk der milden Theokratie überdrüssig waren und fremde Götzen auf ihre Altäre stellten, denen sie unter gottlosen Zeremonien ihre Huldigung darbrachten. Bereits die Teilung der Königswürde nach dem Tode des großen Regenten Salomo, welche die Spaltung der Untertanen zur Folge hatte, ließ eine schlimme Zukunft befürchten. Der südliche Teil war im Besitze des Heiligtums, des Tempels mit der Bundeslade, während der nördliche Teil aller dieser Sachen beraubt war und infolgedessen bald Abgötterei trieb. Hiermit war der Vertrag vom Berge

1) Handbuch der theol. Wiss. I S. 253. Vgl. auch Knabenbauer: Commentarius in Danielem Paris 1891 S. 34—36. Herbst-Welte: Historisch-kritische Einleitung. 2. Abt. S 98—100.

Sinai gebrochen, und zur Strafe wurde das Volk 722 in die assyrische Gefangenschaft abgeführt. Während Gott über das nördliche Reich das Verwerfungsurteil aussprach, blühte im Süden noch längere Zeit das Reich Juda. Wenn die Untertanen dieses Reiches so lange auf guten Pfaden wandelten und nach dem Gesetze Gottes lebten, so ist dies vielfach dem Umstande zuzuschreiben, daß Juda in seiner Mitte das wahre Heiligtum hatte, wo der Gottesdienst von rechtmäßigen Priestern mit aller Pracht und Herrlichkeit gefeiert wurde. Dieser regelmäßige Kultus erinnerte das Volk an seine religiösen Pflichten und war für dasselbe ein beständiger Sporn, am Monotheismus festzuhalten. Dazu kamen noch die Propheten, die allerdings auch dem Reiche Israel nicht fehlten. Obschon diese Momente das Reich Juda längere Zeit in Schranken hielten, konnten doch dessen Bewohner den Verlockungen des heidnischen Kultus auf die Dauer nicht widerstehen. Das schlimme Beispiel des nördlichen Reiches und die eigene Sinnlichkeit trieb die Mehrzahl der jüdischen Könige auf schiefe Bahnen, bis Gottes Langmut schließlich erschöpft und der Untergang des Reiches Juda dekretiert war. Die Ursache dieser Veränderung war natürlich das gottlose Treiben und Schalten der Herrscher und ihrer Vasallen, und Nebukadnezar war nur das Werkzeug in der Hand Gottes. Durch die Wegführung der Juden war ganz Palästina fremden Fürsten anheimgegeben, und das Volk, welches nach göttlicher Verheißung allein Anspruch auf das gelobte Land erheben konnte, weilte an den Ufern des Tigris und Euphrat. Es mußte sich demnach jedem gottesfürchtigen Juden die Frage aufdrängen, ob Gott für immer sein Volk verlassen habe, ob Jahwe bei der Wortbrüchigkeit der Juden auch seinerseits den Bund aufgelöst habe. Auf diese Frage sollte das Buch Daniel die richtige Antwort geben. Infolgedessen werden zahlreiche Beispiele angeführt, um den Israeliten zu zeigen, daß Gott ihnen auch in der Verbannung nahesteht. Göttlichem Einflusse ist es zuzuschreiben, daß der Prophet in den Augen des Obersten der Kämmerlinge Gnade fand (I, 9), und daß die vier Jünglinge durch Weisheit und hervorragende Kenntnisse sich auszeichneten (I, 17). Ebenso wird die geistige Überlegenheit, die Daniel in der Erzählung und Deutung des Traumes[1]) Nebukadnezars (Kap. II), dann in

1) Über die Zeit des Traumes vgl. unsern Artikel: „Das Datum Dan. II, 1" im Straßburger Diözesanblatt 1906 H. 9.

der Erklärung des Gesichtes desselben Königs (Kap. IV) und schließlich in der Entzifferung der geheimnisvollen Schriftzüge an der Wand des Festsaales beim Gelage Belsazars (Kap. V) an den Tag legte, auf göttliche Erleuchtung zurückgeführt (II, 19 f., 27, 28; IV, 6). Auch die Unversehrtheit der drei Jünglinge im Feuerofen und die Verschonung Daniels in der Löwengrube haben ihren Grund in dem göttlichen Beistande, wie es das Buch Daniel selbst nahelegt (VI, 23). Auf übernatürliche Weise bekommt schließlich der Prophet Einsicht in die Gesichte und Träume, deren er persönlich teilhaftig wird (VII, 16 f.; VIII, 15 f.; X, 10 f.; XI, 1 f. vgl. IX, 22).

Solche Beispiele sprachen lauter als die beredtesten Worte. Dieser übernatürliche Beistand offenbarte den Willen und die Absichten Jahwes, und das Judenvolk mußte daraus schließen, daß der sinaitische Bund noch fortbestehe, und daß die politische Umwälzung nur eine Folge der allgemeinen Gottlosigkeit war. Es lag aber nicht in der Absicht Daniels, den Juden bloß die Teilnahme Jahwes an ihren Leiden vor Augen zu führen, sondern er wollte seine Landsleute auch auf ihre religiösen Pflichten aufmerksam machen. Der Aufenthalt in einem heidnischen Lande konnte den Juden in religiöser Hinsicht gefährlich werden und eine strafbare Gleichgültigkeit in der Beobachtung göttlicher Vorschriften herbeiführen. Diesen schlimmen Folgen sucht die Schrift durch ausführliche Schilderung der Lebensweise (Kap. I) der jüdischen Pagen am königlichen Hofe und ihres öffentlichen Glaubensbekenntnisses (Kap. III, VI) vorzubeugen. Hiermit wurden zwar Daniel und seine 3 Gefährten nicht direkt als Ideal eines echten Juden hingestellt, aber in der bloßen Erzählung lag doch eine Aufforderung an die Verbannten, solche Männer nachzuahmen, um wie sie des göttlichen Schutzes teilhaftig zu werden.

Nicht bloß während des Exils konnte man sich der Vermutung hingeben, Jahwe habe sein Volk für immer verlassen, sondern derartige Anschauungen waren fast noch mehr zur Zeit der seleuzidischen Drangsale zu befürchten, als Antiochus Epiphanes die Juden peinigte, den Tempel plünderte und durch Götzendienst entweihte. In diesen kritischen Tagen war es leicht möglich, daß verzagte Gemüter an der Rettung des Vaterlandes verzweifelten und wähnten, Gott habe ihren Untergang und ihre

Auslieferung an Antiochus Epiphanes beschlossen. Um dies zu verhindern, hat Daniel mit prophetischem Blicke den Ausgang dieses blutigen Krieges und den schließlichen Sieg der Juden vorhergesagt. Diese Weissagungen waren für die kommenden Geschlechter ein Trost in den Tagen der Trübsal und Trauer und flößten ihnen in den Stunden der Gefahr Mut und Vertrauen ein.

Hiermit ist jedoch der Zweck des Buches nicht erschöpft. Die Schrift Daniels sollte auch den Heiden, besonders den Babyloniern, nützlich sein. Die Herren Babels und Ninives waren nämlich leicht geneigt, politische und religiöse Dinge mit einander zu verknüpfen und zu verbinden. Die Verquickung dieser beiden grundverschiedenen Interessen hatte zwar nicht zur Folge, daß die betreffenden Könige ihren Glauben den unterworfenen Völkern aufdrängten, aber sie zogen doch aus ihrer Auffassung unrichtige Konsequenzen. Man hatte nämlich die Ansicht, mit der Unterwerfung eines Volkes habe auch sein Nationalgott im Kampfe mit den Gottheiten des Siegers den Kürzeren gezogen. Stellen wie Is. 36, 18; 4 Reg. 18, 33; 2 Par. 32, 13 lassen deutlich den Irrtum der assyrischen Monarchen erkennen. Derartigen verderblichen und verhängnisvollen Anschauungen trat die Schrift Daniels durch ihren Inhalt mit aller Kraft und Wucht entgegen. Die verschiedenen Herrscher, welche auf dem Throne Babels saßen, mußten die Macht des Judengottes schätzen lernen und teilweise an sich selbst erfahren. Nebukadnezar steht zweimal dem Eingreifen Jahwes machtlos gegenüber, und seine Erlasse, die er an seine Untertanen richtete, legen beredtes Zeugnis von seiner Überzeugung ab, daß der Judengott seinen Göttern überlegen sei. Belsazar wurde ebenfalls Zeuge des Eingreifens des wahren Gottes. In dritter Instanz mußte Darius die Allmacht Jahwes bewundern, wie wir aus dem Edikte erkennen, worin er seiner Anschauung Ausdruck verleiht. Waren nun bereits die Könige von der Superiorität des Judengottes über ihre eigenen Gottheiten durchdrungen, so mußte dasselbe beim Volke auch der Fall sein, das sich bei dem Berichte der wunderbaren Vorgänge nicht gleichgültig verhalten konnte. Notwendigerweise machte man sich allmählich mit dem Gedanken an die Ohnmacht der babylonischen Götzen vertraut, und man lernte die Kraft und Macht Jahwes kennen. Es war aber zu befürchten,

daß die damaligen Regenten die Durchkreuzung ihrer Pläne durch Jahwe bloß für vorübergehend hielten, indem sie glaubten, die Macht des Nationalgottes sei nur für kurze Zeit gebrochen. Auch hier griff das Buch Daniel belehrend und heilend ein. Nicht umsonst gewinnt Nebukadnezar durch ein inhaltreiches Traumbild einen Überblick über die Zukunft. Die Tatsache, daß sein Reich von einem andern überholt werde, das schließlich selbst einem dritten unterliege, belehrte den König über die dauernde Ohnmacht der Götter seines Landes. Obschon Nebukadnezar nicht mehr die Erfüllung dieser Weissagung erlebte und somit die Wahrheit dieser Aussage bezweifeln konnte, so mußte ihm doch die geistige Überlegenheit Daniels imponieren und seine eigenen religiösen Anschauungen erschüttern. Umsomehr Glauben wird er der Weissagung über die Weltreiche geschenkt haben, als die andere Prophetie über seine Krankheit sich bestätigt hatte. Diese eminent praktische Lehre von der Vergänglichkeit der irdischen Reiche sollte aber nach dem Tode des Gründers der babylonischen Weltmacht nicht der Vergessenheit anheimfallen. Darum wurde Daniel unter Belsazar und Cyrus anderer Gesichte über die Weltreiche gewürdigt. Diese Weissagungen werden besonders bei Cyrus auf guten Boden gefallen sein, da die Prophetie über das erste Weltreich mit der Einnahme Babels durch den Perserkönig in Erfüllung gegangen war. Man kann mithin dem Buche eine gewisse Heidenmission nicht absprechen, wie es Gall[1]) in einem Exkurs gegen Meinhold tut. Denn die im Kapitel II—VI berichteten Tatsachen predigen mit lauter Stimme die Allmacht des Judengottes. Wie bei den Juden angesichts solcher Ereignisse die Zaghaften und Mutlosen in ihrem Glauben an Jahwe neu bestärkt wurden, so ging das Vorgehen

1) A. a. O. S. 30. Die Bemerkung Galls (a. a. O. S. 14), die Heidenmission sei eine Errungenschaft der Apostel, steht mit der Geschichte in Widerspruch. Im alten Bunde wird Jonas nach Ninive gesandt. Christus hat während seines Erdenwallens die Apostel zu Missionaren herangebildet und ihnen den Auftrag gegeben, das Evangelium auf der ganzen Erde zu verkündigen (Mt. 28, 18—20; M. 16, 15; Act. Ap. 1, 8). Dieser universelle Heilswille des Stifters unserer Religion kommt auch in der Gewährung der Bitte des kananäischen Weibes (Mt. 15, 21—28; M. 7, 24 bis 30) zum Vorschein. Die Heidenmission ist daher nicht ausschließlich das Werk der Apostel.

Gottes auch bei den Heiden nicht spurlos vorüber. Die Bessergesinnten mußten die Nichtigkeit ihres Kultus einsehen. Wenn sie sich auch nicht zu einem völligen Aufgeben ihrer Religion erschwingen konnten, so lag es doch für sie nahe, an der Macht ihrer Götzen zu zweifeln und über den Judengott nachzudenken. Die Heidenmission war daher schon durch den Gang der Geschichte bedingt. Jedenfalls darf man annehmen, daß die Lebensweise und Sitten der Verbannten, welche das Gesetz beobachteten, auf ihre Sieger einen wohltuenden Einfluß ausübten.

Das Buch Daniel hatte somit einen doppelten Zweck zu erfüllen. In erster Linie sollten die Juden belehrt werden, daß Jahwe noch immer ihr Bundesgott sei; diesem Privileg-entsprach für das Bundesvolk die Pflicht, an den göttlichen Satzungen nicht zu rütteln. Diese Lehre war sowohl für das Exil als auch für die seleuzidische Ära maßgebend. In zweiter Linie sollte den Machthabern die Vergänglichkeit ihrer Kraft und Gewalt vor Augen geführt werden. Dieses doppelte Ziel hat Daniel durch sein Buch erreicht. Denn die Wunder, die er berichtet, zeigten den Juden die nahe Hilfe ihres göttlichen Schutzherrn, während sie die Aufmerksamkeit der Heiden auf die Allmacht des Judengottes hinlenkten. In gleicher Weise fanden die Israeliten in den glückverheißenden Weissagungen zur Zeit der Gefahren und Drangsale Trost und Stärke, während die Monarchen durch die Prophetien über die Weltreiche die Unbeständigkeit ihrer Staaten und ihres Thrones erfuhren.

Die Annahme eines solchen Doppelzweckes verdient unstreitig den Vorzug vor der Hypothese einer paränetischen Tendenz. Denn nur auf diese Weise wird man dem Inhalt des Buches vollauf gerecht und läßt ihm seinen Wert und seine Bedeutung, während die Gegner dem Text Gewalt antun und ihm einen Sinn unterschieben, den er bei objektiver Betrachtung nicht hat. Unter diesen Umständen darf man nicht anstehen, die Ansicht der modernen Kritik abzulehnen und der traditionellen Auffassung von dem exilischen Ursprung des Buches das Wort zu reden.

# XV.

# Literatur.

1. **Lehrbuch der Kirchengeschichte.** Von A. Knöpfler, Dr. theol. u. phil., erzbisch. geistl. Rat, o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität München. 4. verm. u. verbess. Aufl. Freiburg, Herder, 1906. XXVIII u. 810 S. *M.* 10.—, geb. *M.* 12.—.

2. **Lehrbuch der Kirchengeschichte.** Von Dr. theol. et phil. J. Marx, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes am Priesterseminar zu Trier. 2. u. 3. Aufl. Verbessert u. vermehrt. Trier, Paulinus-Druckerei, 1906. XVI u. 903 S. *M.* 9.—, geb. *M.* 11.—.

Es ist ein Zeichen des großen Interesses, das in Deutschland zur Zeit der Kirchengeschichte entgegengebracht wird, daß im Frühjahre 1906 fast gleichzeitig von drei Lehrbüchern der Kirchengeschichte neue Auflagen erschienen, von dem des hochseligen Bischofs Brück, das der Unterzeichnete neu herausgab, und von den beiden vorliegenden Werken. Die letzteren sollen hier kurz charakterisiert werden.

1. Knöpflers „Kirchengeschichte" zeichnet sich durch eine wohltuende Klarheit und Bestimmtheit aus. Weniger ausführlich als Brück, Kraus und Marx, bietet er doch aus der ungeheuren Masse des kirchengeschichtlichen Stoffes das für angehende Theologen Wissenswerte in durchweg ausreichender Vollständigkeit. Leider übergeht er ganz das weite Gebiet der kirchlichen Architektur, Plastik und Malerei. Er hat dafür allerdings schon in früheren Auflagen seines Lehrbuchs einen kurzen Abriß der Geschichte der kirchlichen Kunst als Supplement seines Werkes in Aussicht gestellt, aber bis jetzt ist dieser noch immer nicht erschienen. Gewiß würde eine diesbezügliche Erweiterung des Lehrbuches selbst nur ganz kurze Notizen über die kirchliche Kunst, vielleicht nur einige Zahlen und Namen, bringen können, immerhin aber würden dadurch manche der wichtigsten Denkmäler des kirchlichen Lebens der Vergangenheit, wie sie sich in den Meisterwerken der christlichen Kunst erhalten haben, in die richtige Beleuchtung gerückt werden. Wem würde man sich aber bei einer solchen wenn auch sehr raschen Führung durch die Geschichte der kirchlichen Kunst lieber anvertrauen, als dem zweiten Vorsitzenden des Vereins für christliche Kunst in München? Möge deshalb bei der

gewiß zu erwartenden neuen Auflage der Verfasser sein Werk in dem angedeuteten Sinne ergänzen! — Einen besonderen Vorzug des Knöpflerschen Lehrbuchs bilden die sehr zahlreichen und genauen Literaturangaben. Es gibt auf katholischer Seite wohl kein anderes Werk, das bei gleichem Umfang so viele Bücher und Aufsätze wissenschaftlicher Zeitschriften über einzelne historische Fragen anführt. — Wie sich von selbst versteht, stützt sich die Darstellung überall auf die Ergebnisse der Forschung. Dem entsprechend tritt uns auch vielfach die Größe und Herrlichkeit der Kirche und ihrer göttlichen Institutionen in erfreulicher und erhebender Weise entgegen. Möge deshalb das Werk in immer weitere Kreise die Kenntnis der kirchlichen Vergangenheit tragen!

2. Das Werk von Marx hat einen bis dato in der Geschichte der katholischen Wissenschaft beispiellosen literarischen Erfolg zu verzeichnen. Zum ersten Male wurde es im Herbste 1903 ausgegeben, und schon am Anfange des J. 1906 war eine neue und zwar eine Doppel-Auflage notwendig geworden. Diese Tatsache weist auf sehr bedeutende Vorzüge des Buches hin. Solche sind ihm in der Tat eigen. Ohne Zweifel ist seine hervorragendste Eigentümlichkeit die frische, höchst ansprechende, von warmer Liebe zur Kirche und ihren großen, bleibenden Institutionen getragene Darstellung. Trefflich ist auch die Disposition des gesamten Stoffes. Nicht wenige Freunde werden dem Buche weiter die gut orientierenden Überblicke erworben haben, die an der Spitze der einzelnen Perioden stehen. Die Einteilung eines jeden Paragraphen in einen groß gedruckten Abschnitt, in dem das Wichtigste behandelt wird, und klein gedruckte Absätze, in denen Einzelfragen ausführlicher besprochen werden, wird sich dagegen auf die Dauer wohl weniger bewähren, da man zuweilen den Eindruck gewinnt, als ob der Großdruck doch zu wenig und der Kleindruck zu viel biete. Verhältnismäßig sehr ausführlich sind die Partien, die die Entwicklung der einzelnen kirchenrechtlichen Institute schildern. Hier verrät sich der Professor des Kirchenrechtes. Dem Werk gereicht diese Vertrautheit des Verfassers mit dem kirchlichen Rechte aber durchaus nicht zum Nachteil; im Gegenteil, gewiß erklärt gerade sie die Mäßigung und Umsicht in Beurteilung vergangener Zeiten und Zustände.

Die neue Auflage ist um mehr als hundert Seiten stärker wie die erste Ausgabe des Werkes. Die Vergrößerung erklärt sich teilweise aus der Anwendung eines größeren Satzes in den Abschnitten über Einzelfragen — eine Änderung, die vielleicht im Interesse der Übersichtlichkeit besser nicht geschehen wäre — und teilweise aus der Aufnahme einiger neuen Paragraphen über die altkirchlichen Schriftsteller. Die Erweiterung war m. E. geradezu notwendig. Es geht doch wirklich nicht an, in einer Kirchengeschichte ausführlich über alle möglichen Häretiker zu berichten. von einem hl. Ignatius, Justinus, Irenäus, Cyprian aber oder gar erst Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius usw., den eigentlichen Trägern der Kirchengeschichte in manchen Perioden gar nicht oder nur gelegentlich zu sprechen. Damit wird natürlich die Patrologie als eigenes Fach durchaus nicht für überflüssig erklärt; sie hat mit der Untersuchung der Ursprungsverhältnisse, des Inhalts und Zweckes sowie der Bedeutung der patristischen Literatur noch wahrlich genug und übergenug zu tun.

Dieses neueste Lehrbuch der Kirchengeschichte sei allen Freunden der kirchlichen Vergangenheit bestens empfohlen.

Mainz. J. Schmidt.

---

**L'Histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801** par l'abbé *Em. Sévestre*. Deuxième édition entièrement refondue. Paris. Lethielleux. [1905]. 8°. pag. XXIV, 702. frcs 6.

Diese hervorragende Arbeit besitzt eine hohe aktuelle Bedeutung angesichts der in den gesetzgebenden Körperschaften Frankreichs jüngst genehmigten Trennung der Kirche und des Staates. Nach zwei Richtungen beansprucht das Buch ernsteste Aufmerksamkeit, zunächst wegen der erstaunlichen Fülle des Inhaltes, welche insbesondere im Punkte der Bibliographie dem Leser eine ganze Bücherssammlung zu ersetzen geeignet ist, sodann namentlich wegen der sorgfältigen Darlegung der hier einschlagenden theologisch-kanonistischen Grundsätze. Der erste Teil beleuchtet den Abschluß des Konkordates und dessen Geschichte unter den in raschem Wechsel sich ablösenden Regierungen bis 1905. Wie scharf auch immer man den ersten Konsul nach seiner religiösen Seite beurteilen mag, in Gemeinschaft mit Pius VII. und dem Kardinal

Consalvi hat er im Konkordat ein Bollwerk des religiösen Friedens geschaffen, das auch heute noch bei irgendwie gutem Willen der Staatslenker eine Quelle des Segens sein könnte. Rinieri's Werk über die Entstehung der feierlichen Übereinkunft (Katholik 1902. I, 512 ff.) bestätigt im Verein mit Sévestre's Geschichte derselben während eines Zeitraums von hundertvier Jahren dieses Urteil vollkommen. Die Leistung des Verfassers gewinnt noch an Wert durch den in den Anmerkungen niedergelegten Reichtum biographischer Notizen über die im Laufe der Zeit für die Anwendung und die Erklärung des Konkordats maßgebend gewordenen Personen in Kirche und Staat, wozu auch die Seelengemälde des ersten und dritten Kaisers der Franzosen und des Bürgerkönigs zählen. Die Kapitel über das „Konkordat und die dritte Republik", sowie über „die gegenwärtigen Debatten" bezeichnen den Abfall eines nicht unerheblichen Teiles des französischen Volkes von Christentum und Kirche und sind geeignet, zu tiefer Wehmut zu stimmen. In seiner Schlußbetrachtung und in dem Blicke in die Zukunft bekundet der Verfasser weise Vorsicht.

Der zweite Teil bringt den Text des Konkordates, eine Erweiterung seiner vornehmlichsten Bestimmungen mit solider Widerlegung gallikanischer Auffassungen und zuletzt die lehrhafte „Vergleichung mit den organischen Artikeln", welche der erste Konsul, dem Drängen seiner jansenistischen Umgebung weichend, im Widerspruch mit Pius VII., dem Konkordat eigenmächtig und willkürlich beifügte. „Das Schicksal des Konkordates" lautet der Titel des dritten Teiles. Hier versetzt der Verfasser uns mitten in die geistigen und politischen Kämpfe Frankreichs. Unerschrocken legt er die Wahrheit dar, namentlich in der Abteilung „Die Urheber der Aufkündigung des Konkordates". Viel wichtiger als die Frage: Wen wird die Zukunft mit der Verantwortlichkeit der Aufkündigung des Konkordats belasten? (433), dürfte die Frage sein: Warum ist die Kammer der Deputierten nicht aus anderen Elementen zusammengesetzt? Äußerst dankenswert ist die Urkundensammlung 475–687. Gute Inhaltsangaben machen den Beschluß. Ein Register fehlt.

Aachen. A. Bellesheim.

**Opera hactenus inedita Rogeri Baconi Fascic. I., Metaphysica Fratris Rogeri ord. frat. Min. De viciis contractis in studio Theologiae, omnia quae supersunt nunc primum edidit *Robert Steele.* London: Alex. Moring; 32 George Street, Hannover Square, W. (1905) 8°. VIII, 56 pp.**

Obschon mehrere englische Gelehrte zu sehr verschiedenen Zeiten es unternommen hatten eine Ausgabe der Werke des allbekannten Franziskaners Roger Bacon zu veranstalten, ist keiner seiner Aufgabe völlig gewachsen gewesen. Vieles von Roger Bacon ist noch unediert. H. Robert Steele hat nun in dankeswerter Absicht den Plan gefaßt, zu allen bisherigen Ausgaben der Werke Rogers Nachträge zu liefern. Als erste Frucht seiner Bemühungen legt er uns vor einen für Roger Bacon ganz charakteristischen Traktat: über die Mängel des theologischen Studiums zu seiner Zeit. Roger schrieb diese Abhandlung um 1250 (S. 6.) Er erhebt lebhaft Klage gegen den Philosophiebetrieb von damals. Ein Wirrwarr von Meinungen herrsche in den Schulen; eine sophistische Dialektik habe die Oberhand und doch würden keine neuen, originellen Gedanken zu Tage gefördert. Die Philosophie müsse sich mehr befleißen zur Begründung des Glaubens mitzuhelfen. Dann geht er daran, mit gehäuften Zitaten aus den heidnischen Weltweisen, verschiedene Grundwahrheiten unseres Glaubens zu belegen; z. B. die Trinität (!), die Schöpfung, die Engel, die Offenbarung und die Superiorität der christlichen Religion über die andern „Sekten". Diesen letzten Satz beweist er mit astrologischen und astronomischen Kombinationen, welche sich für uns seltsam ausnehmen. Jedenfalls hat Roger Bacon eine staunenswerte Belesenheit besessen in den heidnischen und arabischen Philosophen. Hier bricht dann leider plötzlich der Traktat ab, oder wohl besser gesagt, die einzige dem Herausgeber bekannte Handschrift desselben. Wenn auch die Grundgedanken der Abhandlung sich schon bei den christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte vorfinden, so sind doch die Aussetzungen, welche Bacon an dem Studienbetrieb macht, ebenso lehrreich als interessant.

Die Ausgabe Steeles beruht einzig auf der Handschrift der Pariser Nationalbibliothek (fonds lat. n°. 7440). Der Leser hätte gern mehr erfahren über deren Beschaffenheit, Alter, Herkunft und dgl. Den häufigen Fehlern der Ausgabe nach zu

ſchließen, iſt die Handſchrift eine ungeſchickte Kopie. — S. 6 Z. 4 iſt jedenfalls Metaphysicis zu ſetzen ſtatt Methamaticis. auch des logiſchen Satzbaues halber. — S. 14. Z. 36 quae für quam. — S. 23 Z. 11 lies ut anſtatt ire. — S. 44 Z. 2 consequuntur anſtatt confitentur. — Bei vielen Zitaten hat ſich H. Rob. Steele der Mühe unterzogen dieſelben zu vergleichen und gelegentlich richtig zu ſtellen. Anderwärts hat er das unterlaſſen. So ſteht das Zitat, welches Bacon als dem lib. V quaest. Tuscul. entnommen angibt, keineswegs dort, ſondern in Cicero's De finibus bonorum et mal. l. V. nº. 4. (nº. 11.) (p. 29.) — H. R. Steele hat genau die Schreibart des Kopiſten wiedergegeben. Das war eigentlich dem mitunter ſorgloſen Schreiber zu viel der Ehre angetan. Immerhin ſind Formen wie Pichagoricus ſtatt Pythagoricus (S. 33 Z. 24. Vgl. S. V.) doch allzu hart.

Der Appendix (p. 53—56) enthält Anſpielungen und Erwähnungen, welche Fr. Roger Bacon in ſeinen ſpäteren Werken, von der hier edierten Metaphysica gemacht hat. Wir bemerken, daß die Handſchrift der Comunia Mathematica: M. S. Sloane 2156 deutliche Spuren von herübergenommenen Randgloſſen oder Interpolationen von wenigen Worten aufweiſt. S. 53. nº. 7 Z. 7 „*aliter* nominari, Z. 11. *aliter* sciri. S. 55 nº. 20. Z. 4. *aliter* quorum."

Die Werke des ſo weit über ſeine Zeit hinausſchauenden engliſchen Minderbruders Roger Bacon werden ausnahmslos alle jene intereſſieren, welche die mächtigen Geiſtesſtrömungen des dreizehnten Jahrhunderts verfolgen wollen. So wünſchen wir denn H. Rob. Steele beſten Fortgang in ſeinem verdienſtvollen Unternehmen, alle Opera hactenus inedita des Fr. Roger Bacon ans Licht zu fördern.

Fulda. P. Michael Bihl, O. F. M.

---

**A Historyof the English Church.** Edited by the late Very Rev. W. R. W. Stephens. D. D. S. F. A. et. Dean of Winchester, and the Rev. William Hunt. VII. The English Church from the Accession of George I to the End of the eighteenth Century (1714—1800. By the late Rev. Canon *John H. Overton* D. D. and the Rev. *Frederic*

*Relton*, A. X. C. London Macmillan and Co. 1906. 8° (XVII, 374) 7½ shill.

Die sechs vorausgehenden Bände dieser die Gesamtgeschichte der englischen Kirche umfassenden Darstellungen sind in dieser Zeitschrift von mir zur Anzeige gebracht worden, und zwar die letzte 1904 I 146. In der Vorrede gibt Relton Mitteilung über das von Overton hinterlassene Manuscript und den Umfang, den dasselbe bei der Herausgabe gefunden hat. Der Stoff wird in vier Abteilungen zerlegt: 1. Zeit des Verfalls 1714 — 1738. 2. Die methodistische Bewegung 1738 — 1760. 3. Die evangelikale Bewegung 1760—1790. 4. Übergang zu neuen Zuständen 1790—1800. Auch bei diesem Bande ist hervorzuheben, daß wir es mit einer Geschichte der anglikanischen Staatskirche, oder, um genauer zu reden, der innerhalb derselben entstandenen außerordentlichen Bewegungen zu tun haben. Denn vor diesen gutgemeinten, aber regellosen und darum zersetzenden Geistesrichtungen tritt die Staatskirche bedeutend in den Hintergrund. Von der katholischen Kirche hört man kaum ein Wort, außer bei dem verfehlten Versuche des Erzbischofs Wake von Canterbury, mit dem französischen Gallikanismus in Verbindung zu treten, und bei dem Aufstande des Lord Gordon, welcher 1780 London mit Mord und Feuersbrunst erfüllte.

In den angedeuteten Richtungen ist das Buch als wertvoller Beitrag zu begrüßen, wenngleich die Erscheinungen selbst den Leser nur zu tiefer Trauer zu stimmen vermögen. Es ist eine Periode der Totenstarre, mit welcher das Buch anhebt. Und selbst die geistigen Bewegungen des Methodismus und des Evangelikanismus, wie ernstgemeint sie sein mochten, können dieses Gefühl nicht mindern, angesichts der Regellosigkeit und der Unsicherheit der geistigen Zustände, zu denen sie in der offiziellen Staatskirche führen mußten. Mit Recht hat der Verfasser den Vertretern der anglikanischen Theologie ein besonderes Augenmerk zugewandt. Leider sind sie außerordentlich selten. Zu denen, welche auf Kardinal Newman in seinen Anfängen von bedeutendem Einfluß waren, gehört Bischof Butler mit seiner Analogy of Religion, natural and revealed. Aber gerade die Theologie dieses Mannes ist derart unsicher, daß sie mehr als einen Leser zum vollen Unglauben geführt hat.

Die Beziehungen der anglikanischen Kirche zum deutschen

Protestantismus sind, wenn man von den mährischen Brüdern absieht, recht schwach. Dagegen hat sie in den Kolonien damals mit Erfolg gewirkt. Im Ganzen und Großen aber ist das hier entrollte Bild unfreundlich. Auf die Dauer konnte das gemütstiefe englische Volk mit dieser dürren Weide sich nicht befriedigen. Kein Wuuder wenn gleich nach Eintritt der politischen Ruhe ein Umschwung im Sinne des Katholizismus sich kundgab. Das Buch enthält viele, sonst schwer zu erlangende Notizen und verdient schon deshalb empfohlen zu werden. Es ist mit einem sehr guten Register ausgestattet.

Aachen. A. Bellesheim.

---

**Aspects of Anglicanism** or some Comments on certain events in the 'Ninenties by *Mgr. Moyes*, D. D. Canon of Westminster Cathedral. London. 1906. Longmans, Green and Co. 8° (VIII. 499) 6½ shill.

Unter den Erzeugnissen der katholischen Literatur Englands im laufenden Jahre dürfte keines gefunden werden, welches an Reichtum des Inhalts, Schärfe des Urteils und Bedeutung für die Würdigung der geistigen Strömungen innerhalb des Anglikanismus mit obigem Werke den Vergleich auszuhalten vermöchte. Wir empfangen 62 kurze, aber inhaltsschwere Abhandlungen, die in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts ('Nineties) im Londoner Wochenblatt Tablet die hervorragendsten Tatsachen innerhalb der zeitgenössischen anglikanischen Staatskirche beleuchteten. Wegen ihrer eindringenden Schärfe, leidenschaftslosen und vornehmen Ruhe, sowie wohltuenden Sachkenntnis riefen dieselben die Aufmerksamkeit weiter Kreise wach. Ihre nunmehrige Zusammenstellung in einem stattlichen Bande kommt einem berechtigten Verlangen entgegen. Aus den angezogenen Gründen ist das Buch in hohem Maße geeignet, der Förderung der Wahrheit wertvolle Dienste zu leisten. Anglikanern gereicht es zur Aufklärung, während Katholiken hier einen reichen Schatz dogmatischer Wahrheiten in der Form der besten Apologetik finden. Msgr. Moyes verfügt über ein ebenso umfassendes, wie scharfes dogmatisches Wissen. Vorwiegend aber kennt er als aufmerksamer, fleißiger, kundiger Beobachter die manchfachen sich kreuzenden Strömungen innerhalb der Staatskirche.

Aus dem großen Reichtum des Materials, welches Liturgie,

Kirchenverfassung, Dogmatik, Bibel umfaßt, seien namentlich die Beiträge über die allwärts sich kundgebende, und wider alle behördlichen Gegenmaßregeln sich behauptende Rückkehr zu der alten katholischen Liturgie betont. Trefflich weiß Moyes den dogmatischen Kern, um welchen diese Bemühungen sich spinnen, herauszuschälen. Die Verhandlungen der jährlichen anglikanischen Kirchenkongresse, auf denen Würdenträger die Geistesrichtungen der Kirche darstellen und sich außerdem in ebenso kühnen, wie haltlosen geschichtlichen Erwägungen zum Schutz der sog. Kontinuitätsidee ergehen, bieten dem Verfasser Gelegenheit, scharfes Gericht zu halten und auf Anglikanern unbekannte, oder vielmehr geflissentlich von ihnen verdunkelte Tatsachen wuchtig hinzuweisen. In der anglikanischen Kontroverse spielt die Ekklesiastik, insonderheit die Lehre vom Primat des Papstes eine Hauptrolle. Hier stößt man auf wahre Glanzpartien (S. 41. 100.), die unvergängliche Schönheit besitzen. Und das nämliche gilt vom Aufsatze: Anglikanismus und Lehre vom Fegfeuer, in welchem die letztere von den Beimischungen gereinigt wird, mit denen anglikanische Schriftsteller und Kanzelredner sie getrübt haben. Das tiefste Übel, an dem die Staatskirche krankt, ist der Mangel an dogmatischer Auktorität zur Heilung jener Zerwürfnisse, welche die Berührung mit der modernen glaubenslosen Wissenschaft mit sich bringt. Hierüber hat Moyes im letzten Kapitel beherzigenswerte Worte niedergeschrieben.

Treffliche Ausstattung, sehr genauer Druck und ein Register gereichen dem inhaltschweren Werke nicht minder zur Empfehlung.

Aachen. Alfons Bellesheim.

---

„Les saints". **Saint Colomban** (vers 540—615) par l'abbé *Eug. Martin*, docteur ès lettres professeur à l'école Saint-Sigisbert, de Nancy. Paris. Victor Lecoffre, 1905. 12°. pag. VI, 198. frcs. 2.—.

Der ansprechenden Lebensbeschreibung des aus dem Elsaß stammenden hl. Papstes Leo IX (Katholik 1904. I, 318) schließt sich die Biographie des berühmten irischen Mönches Columban, den neben seiner Heimat die Kirchen von Frankreich, Deutschland und Italien für sich beanspruchen, würdig an. Mit welcher Innigkeit der Begeisterung der Verfasser an seinem Helden hängt,

das bekunden die Besuche, die er den Orten seiner Wirksamkeit und seines Lebensabschlusses abgestattet. Im hochragenden Bobbio, wo Columban ins Jenseits gegangen, hat Martin am 1. Mai 1905 die Vorrede niedergeschrieben. Ein so ereignisvolles Leben wie das des vielgewanderten Klosterstifters konnte und durfte im Rahmen der den Mitarbeitern der Saints vorgezeichneten Aufgabe nur in seinen vornehmlichsten Ereignissen dargelegt werden. Dieselben sind allgemein bekannt, verlangen aber namentlich mit Bezug auf den in Italien verbrachten Teil des Lebens vorsichtige Prüfung durch den Geschichtschreiber. Die besondern Vorzüge der Arbeit liegen in der fleißigen Benützung der unvergleichlichen Monumenta Germ. historica, in denen die Columbanforschung so ausgezeichnet vertreten ist, ferner in der anmutigen Zeichnung des blühenden Lebens der irischen Kirche und der tief gesunkenen Zustände Galliens, endlich in der Stellung des sittenstrengen, mit keltischem Feuer für die Reinheit des Glaubens streitenden Iren zum apostolischen Stuhle. Daß der herbe, aber unbedachtsame Mann in seinem Eifer für die Synode von Chalcedon und in seiner Abneigung gegen die drei Kapitel von den edelsten Absichten geleitet war, soll nicht geleugnet werden. Aber als Feind des hl. Stuhles erscheint er deshalb doch nicht, denn „nicht der Geist der Empörung war es, der ihn beseelte, sondern Liebe und Eifer" (164). Noch sei hervorgehoben, daß Martin im Gegensatz zu H. J. Schmitz, die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (Mainz 1883) das Bußbuch Columbans für eine echte Arbeit hält und damit auf die Seite von Seebaß und Hauck tritt. Die Mitteilungen über den Einfluß Columbans, sowie über Bobbio, und die andern Stätten seiner Verehrung sind recht dankenswert. Die herbe Regel des großen Iren wurde auf dem Konzil von Aachen 817 durch die milde Ordensverfassung des hl. Benedikt endgültig beseitigt.

A. Bellesheim.

---

**Dr. Wieland, Franz, Mensa und Confessio.** Studie über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. München, J. J. Lentner 1906. S. 167. ℳ 3.—.

Der christliche Altar ist in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Autoren geschichtlich bearbeitet worden z. B. von

Kreuser, Laib und Schwarz, Dr. Andreas Schmid, Rohault de Fleury in seinem bändereichen Werke La messe; aber von keiner Seite wurde dem vorkonstantinischen Altar eine so eingehende Behandlung zu teil als in der vorangezeigten Schrift des Subregens Dr. Wieland in Dillingen. Dieser Autor, schon vorteilhaft in der wissenschaftlichen Welt bekannt durch seine Abhandlung über die niederen heiligen Weihen, verweilte zwei Jahre studienhalber in Rom, am Sitze der christlichen Archäologie und hatte hier die beste Gelegenheit, Originalstudien über die erste Entwicklungsgeschichte des christlichen Altares anzustellen. Seine Arbeit verrät gründliches Studium.

Da die äußern und innern Quellen aus den ersten drei Jahrhunderten sehr spärlich fließen, so hat der Verfasser das aprioristische Verfahren eingeschlagen und sucht die Existenz und das Wesen des Altars zu konstruieren aus der Liturgie und dem Opfergedanken des apostolischen Zeitalters, aus der Totenliturgie und dem Martyrerkult und aus den christlichen Kultstätten des zweiten und dritten Jahrhunderts. Er begleitet den Text mit einzelnen Abbildungen, behandelt eine Menge interessanter Detailsfragen; erst die später erscheinende zweite Abteilung wird mehr monumentale Überreste vorführen.

Das Resultat seiner Forschungen stellt er selbst in dem Satze zusammen: „Auf Grund der Auffassung der Eucharistiefeier als Verherrlichungsgebet und Mahl, also eines Opfers in rein geistigem Sinn unter Ausschluß jeder realen Darbringung, sowie auf Grund der Ablehnung jeder Art von Tempel oder Heiligtum als eines inneren wesentlichen Erfordernisses für die Liturgie fehlten den Christen des ersten und größtenteils auch des zweiten Jahrhunderts die Voraussetzungen zur Errichtung eines liturgischen Altars. Der Tisch, dessen sie sich gewöhnlich bedienen mochten, war in ihren Augen ohne religiöse Bedeutung, weil sie ihn nicht in innerem Zusammenhang mit ihrem Opfer stehend dachten." (155). Das Opfer besteht nach dem Verfasser innerhalb der apostolischen Zeit „in der Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl" (36). „Dieses Mahl und die damit verbundene Verherrlichung Gottes galt als das Opfer des neuen Bundes, schloß aber in dieser Form und unter diesem Gesichtspunkt betrachtet den eigentlichen damaligen Opferbegriff: Destruktion eines Lebewesens als Gabe an Gott zu Gottes

Ehre förmlich aus" (45). Irenäus hat in der Entwicklung des Opferbegriffs einen Schritt vorwärts getan oder ist wenigstens einer der ersten, wenn nicht der erste Zeuge dieses Schrittes (53). In den Tagen Cyprians war diese Entwicklung der Terminologie so ziemlich fertig (S. 55).

Ob diese Opferlehre der dogmatischen Bestimmung des Tridentinums, es sei das hl. Meßopfer ein „verum et proprium sacrificium propitiatorium, in welchem Christus incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, entspricht, ist sehr zu bezweifeln. Als Folgen derselben ergeben sich für den Verfasser, daß im apostolischen Zeitalter der Gedanke an einen materiellen Altar nicht nur unbeweisbar, sondern auch als unmöglich abgelehnt werden muß (S. 36). Die Schrift führt daher auch den Titel Mensa und Confessio (statt Altar). Die Ausdrücke θυσιά, θυσιαστήριον, altare werden auf die kirchliche Gemeinschaftsversammlung, auf das Kultpersonal bis herab zu den Witwen gedeutet (S. 42). Weiter wird ausgeführt, daß der Gottesdienst in getrennten Abteilungen in Hauskirchen und in Cömeterialkirchen auf einem einfachen, verstellbaren Tische gefeiert wurde, obwohl es auch vom Beginn des dritten Jahrhunderts an wenigstens in den zeitweiligen Friedensperioden selbständige, christliche Kirchen gab (S. 73). In diesen vorkonstantinischen Kirchen fehlte jedoch das Altargrab noch gänzlich (S. 156). Zum erstenmal findet sich mit Sicherheit ein christlicher Altar dauernd im Presbyterium aufgestellt erst in der Zeit nach Konstantin (S. 156).

Obwohl nach dem Angeführten das Resultat für den Bestand unserer Altäre mehr negativ lautet und nichts weniger als zweifellos feststeht, verdient die Schrift volle Beachtung wegen der vielen Anregung, welche sie bietet.

Prof. Dr. Schmid Andreas.

---

**Life of Thomas Edward Bridgett** Priest of the Congregation of the Most Holy Redeemer, with Characteristics from his Writings by *Cyril Ryder* Priest of the same Congregation. With a Preface by the Right Rev. Abbot Gasquet, O. S. B. London. Burns and Oates. 1906. 8⁰ (XXII. 264) 3½ shill.

In dem Beitrag „Thomas Bridgett, Konvertit, Redemptorist und Schriftsteller" dieser Zeitschrift 1899. II, 289 — 311

suchte ich nach den angedeuteten Richtungen ein Lebensbild dieses ausgezeichneten Mannes in seinen äußersten Umrissen zu zeichnen. Nunmehr veröffentlicht ein Ordensbruder eine vollständige Biographie desselben mit vielen unbekannten Notizen, unter Verwertung seines ausgedehnten Briefwechsels und längerer Stellen aus solchen Aufzeichnungen, welche sich auf die Förderung des geistlichen Lebens beziehen. Hier lag der eigentliche Schwerpunkt der Tätigkeit des edlen Mannes in der ersten Periode seines Leben. Was er als Missionar und Leiter von geistlichen Übungen in England, und in noch höherem Maße im westlichen Irland (Limerick) geleistet, übersteigt alle Begriffe. Bei alledem ist er stets ein nüchterner, vorsichtiger und namentlich ein gerechter Seelenleiter geblieben. Als Beweis für diese Behauptung diene der S. 59 mitgeteilte Brief. Als eine hervorragende aszetische Leistung muß das nach einer hinterlassenen Handschrift im Anhange abgedruckte Book of Hope mit seinen erhabenen Gedanken über den Zustand der verklärten Seelen bezeichnet werden.

Mit Recht hat Ryder der Entwicklung der wissenschaftlichen Tätigkeit Bridgetts im Gebiete der englischen Reformationsgeschichte besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das stets gleichmäßig befolgte Wort: Consult and verity, verify and consult hat ihn zu einem der verdientesten katholischen Geschichtschreiber erhoben.

Seine Biographien der Seligen Thomas More und Kardinal Fisher sind und bleiben mustergültig. Mit großer Befriedigung liest man den Briefwechsel zwischen Bridgett und dem berühmten Herausgeber der Statespapers Mr. James Gairdner. Auch zum Minister W. E. Gladstone, der mehr denn einmal seine oberflächlichen Kenntnisse in der Geschichte Heinrichs VIII. kundgegeben, ist Bridgett in Beziehung getreten. Überhaupt enthält das Buch eine Menge anregender Mitteilungen, die noch weit zahlreicher ausgefallen wären, hätte der Verblichene nicht in zarter Rücksichtsnahme eine Menge von Briefen vernichtet.

Das schöne Buch, welches Bridgett in drei Lichtbildern darstellt, ist geeignet, auch den deutschen Katholiken empfohlen zu werden.

Aachen. Alfons Bellesheim.

# XVI.

# Miszellen.

**1. Die Heiligung der Gottesmutter nach Huguccio** († 1210). Im Jahrgang 1904 I, dieser Zeitschrift S. 305 machte ich die von Huguccio in seinem Kommentar zu c. 10 C. XXVII q. 2 ad v. „divortium" über den fraglichen Gegenstand vertretene Anschauung bekannt. Ein — hier nicht weiter zu würdigender — Aufsatz des Herrn P. Jos. Leonissa O. M. Cap.: „Die mittelalterlichen Kirchenlehrer und die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter" (Jahrb. f. Philosophie und spekulative Theologie 1906 S. 483—501) gibt mir Anlaß mitzuteilen, wie sich H. an einer andern Stelle seiner Summa in der bezeichneten Frage äußert.

In der Erläuterung des c. 3 (Fulgentius Ruspensis — nicht August. —, lib. de fide ad Petrum c. 26)—D. IV de cons.[1]) schreibt H. (Cod. Bamberg. Can. 40 [P. II. 25] f. 266 Sp. 2; Cod. Bamb. Can. 41 [P. II. 28] f. 455 Sp. 2) folgendes: „*Firmissime.* In hoc c. Aug. ostendit, quod originale peccatum est peccatum[2]) sive vicium, et quod quilibet nascitur cum originali peccato, et nisi quis ab eo liberetur per fidem vel per baptismum, etiam puer nondum natus ex utero, si sic morietur, danpnabitur[3]) eternaliter, *omnem hominem.* Ergo et beata virgo et Jeremias et Johannes Baptista cum originali peccato sunt nati, cum constet eos per concubitum masculi[4]) et femine esse conceptos. Set due sunt nativitates sc. in utero et ab utero. In utero nasci est, in utero animam[5]) corpori infundi, ex

1) „Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subiectum, et ob hoc naturaliter nasci irae filium, de qua dicit Apostolus: „Eramus enim natura filii irae, sicut et ceteri". A qua ira nullus liberatur, nisi per fidem mediatoris hominis Jesu Christi. § 1. Firmissime tene, non solum homines ratione utentes, verum etiam parvulos, qui sive in uteris matrum vivere incipiunt, et ibi moriuntur, sive iam de matribus nati sine baptismatis sacramento quod datur in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, de hoc seculo, transeunt, sempiterno igne puniendos; quia etsi peccatum propriae actionis nullum habent, originalis tamen peccati dampnationem carnali conceptione ex nativitate traxerunt."

2) In Cod. 41 fehlt „peccatum".

3) Cod. 41: „moritur, esset danpnatus". — 4) Cod. 41: „nasci".

5) Cod. 40: „anima".

utero nasci est, ex utero in lucem prodire. Predicti cum originali p. fuerunt nati in utero. Unde beate Marie concepcio non debet celebrari, quia fuit in peccato concepta. Set postea[1]) in utero fuit eis dimissum originale p. et[2]) sanctificati in utero. Unde et nativitas sancte Marie et sancti Jo. ex utero celebratur. *nasci* in utero et ex utero. Et hoc bene convenit predictis tribus,[3]) quia licet fuerit eis dimissum originale p. in utero, tamen in eis remansit quo ad essenciam et temporales penalitates. Et ita ex utero nati sunt cum eo. Set id, quod sequitur, non convenit. Vel *nasci* in utero *cum originali p.* i. e. originale p.[4]) innasci in anima eius, cum ipsa infunditur corpori in utero. Et sic hec et que secuntur congrue aptantur predictis tribus. *morti* temporali et eterne, corporali et spirituali. *de qua* ira *dicit* in epistola[5]) ad Ephes.: *Eramus filii ire* i. e. vindicte, pene eterne i. e.[6]) digni ira i. e.[7]) pena eterna. *natura* i. e. naturali i. e.[8]) inseparabili vicio[8]) sc. originali p. Tale enim vicium pro natura inolevit i. e. inhesit et factum est inseparabile ad similitudinem naturalium, quia sicut naturalia nos nunquam deserunt,[9]) dum sumus, sic[10]) nec originale p. ab ipsa concepcione. Omnes enim nascimur filii ire i. e. cum originali p., pro quo sumus digni ira i. e. pena eterna. Vel *filii ire* i. e. obnoxii ire i. e. originali p., pro quo debetur ira. *natura* i. e. a nativitate in utero. Vel *natura* i. e. ex consuetudine nascendi, non ex creacione. *sicut et ceteri* sc. gentiles. *nisi per fidem* vel sacramentnm[11]) fidei, ut parvulus, ut [C.] XV q. 1 §. Ut itaque. *nati sunt sine sacramento baptismi* vel quod suplet vicem baptismi, ut infra e. d. [c.] Baptismi vicem. *senpiterno igni* i. e. pena eterna, danpnacione perpetua, ut infra e. d. [c.] Cathecuminum. [c.] Degenerante (sic!). [c.] Nulla preter, et di. XXXII § Verum. Parvuli tamen,[12]) ut dicunt, qui sine baptismo decedunt,[13]) nullam penam preter

1) Cod. 41: „post“. 2) In Cod. 41 fehlt „et“. — 3) „Cod. 41: „tribus predictis“. 4) Cod. 41: „in orig. p.“ — 5) Cod. 41: „dicit i. e. pena eterna“. 6) In Cod. 41 fehlt „i. e“. — 7) In Cod 41 fehlt „ira i. e“. 8) Cod. 41: „i. e. vicio“. 9) Cod. 40: „unquam deserit“. — 10) In Cod. 41 fehlt „sic“. 11) Cod. 41: „per sacramentum“. — 12) Cod. 41: „tantum“. 13) Cod. 41: „descendunt“.

carenciam visionis dei habebunt, sicut[1]) nec sancti habebant[2]) in inferno ante adventum Christi. Set pocius cum Aug. credo, quod ex quo decedunt[3]) cum mortali p., sine fine cruciabuntur diversis tormentis, minus tamen punientur quam illi, qui originali addiderunt actualia peccata, ut infra e. d. [c.] Degenerante. *danpnacione*. danpnacio i. e. originale p., pro quo sunt digni danpnacione[4]) perpetua."

Daraus ergibt sich, daß H. Maria hinsichtlich ihrer Heiligung im Mutterschoß auf völlig gleiche Stufe mit Jeremias und Johannes dem Täufer stellt, und niemand wird behaupten wollen, daß H. die immaculata conceptio B. V. Mariae im Sinne dieses Dogmas gelehrt habe.

Würzburg. Fr. Gillmann.

2. **Zum ehemaligen Reliquienfest im Dome zu Mainz.** Seit den Zeiten des Erzb. Albrecht von Brandenburg feierte die Metropolitankirche zu Mainz ein achttägiges Festum reliquiarum mit eigenem Officium, und zwar vom letzten Augustsonntage an (Joannis, Rer. mog. I, 833 no. IX; 842 § 26; Dürr, De confraternit. p. 66). Während der Festtage bestiegen angesehene Prediger die Domkanzel. Ein in Mainz gerne gehörter Kanzelredner war der aus Luxemburg gebürtige Karmeliterprior P. Georg a regina coelorum, mit dem Familiennamen Gaillard. Er gab 1689 eine Sammlung von Marienpredigten heraus unter dem Titel Decus Marianum. Darin heißt es: Habitae illae conciones fuerunt in summa aede Moguntina, in qua ex antiqua traditione una cum capite s. Joachim . . . etiam asservari creditur caput . . s. Josephi, Magdeburgo sub initium Lutheranae haereseos Moguntiam translatum, ad quam propterea aedem Metropolitanam quotannis in hoc festo ob istarum sacratissimarum reliquiarum venerationem e nostra aede Carmelitana solemnissime institui supplicatio atque per unum e nostris Carmelitis concio haberi consuevit, quo ego munere octo annis functus, sequentes dixi conciones, in quarum nonnullis ad praelaudatas reliquias uti et ad Eminentissimos Principes electores variasque temporum vicissitudines alludo. F. F.

1) Cod. 41: „sic". — 2) Cod. 40: „habebunt".
3) Cod. 41: „pena".

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# XVII.

## Johannes von Montecorvino.

(Ein Bild aus dem Missionsleben des 13. und 14. Jahrhunderts.)

Die infolge der Ereignisse der letzten Jahre immer stärker hervortretende Bewegung unter den ostasiatischen Völkern erregt noch immer das allgemeinste Interesse. Fast scheint es, als sollte das ruhmreiche Beispiel des benachbarten Inselvolkes den chinesischen Riesen endlich vermögen, die Tore des Reiches der westlichen Kultur zu öffnen. Die Bestrebungen, Ostasien europäischer Gesittung und Bildung zu gewinnen, sind bekanntlich nicht erst neueren Datums. Schon im Mittelalter war der Gedanke einer Bekehrung Chinas der Traum vieler. Und vom Wunsche ging man rasch zur Tat über. Dieser ältesten Missionsversuche in China wurde mehrfach in den letzten Jahren gedacht. Angesichts der neuesten Phase in der Entwicklung Ostasiens dürfte es doppelt von Interesse sein, den ersten und bedeutendsten Vorkämpfer christlicher Gesittung in jenen Ländern kennen zu lernen. Es ist der Franziskaner Johannes von Montecorvino, der erste Erzbischof von Peking. Das Leben dieses bedeutenden Mannes bietet um so mehr, je weniger man noch bisher seinem großen Lebenswerke näher getreten ist.

Johannes wurde, wie wir aus einem seiner Briefe[1]) ersehen, im Jahre 1247 geboren, und zwar, wie man glaubt, im Neapolitanischen. 6 Jahre zuvor waren die mongolischen Horden bis an Deutschlands Ostgrenzen vorgedrungen und hatten das ganze Abendland erzittern gemacht. Die Gefahr asiatischer Bar-

1) Seine Briefe sind mitgeteilt bei Wadding, Annales Minorum, editio secunda, tom. VI, ad 1305 XIII. u. XIV. ebenso in Kälb, Geschichte der Missionsreisen, 3. Bändchen, Regensburg Manz, S. 86—97.

barei war greifbar nahe gerückt. Kirche und Staat begegneten sich jetzt in dem Wunsche, diese barbarischen Völker zur Annahme des Christentums zu bewegen, um so die dem christlichen Abendlande drohende Gefahr abzuwenden. Dieser Gedanke der Bekehrung der mongolischen Völker beschäftigte fortan das Abendland in steigendem Maße. Johannes von Montecorvino durchlebte damals seine Jugend und Bildungsjahre. Gewiß zog die Zeit nicht spurlos an dem Geiste des Jünglings vorüber. Daß er sich dem Studium mit Eifer widmete und seine Bildung eine für jene Zeiten ungewöhnliche war, können wir daraus entnehmen, daß er die griechische Sprache selbst noch in späteren Jahren beherrschte. In noch jugendlichem Alter empfing Johannes das Kleid des heiligen Franziskus. Um das Jahr 1270 wird er Priester geworden sein, und mit diesem Zeitpunkte beginnt seine öffentliche Wirksamkeit.

Bald darauf finden wir ihn im Oriente. Wohin er in diesen Jahren gekommen, wissen wir nicht. Sicher fand er bereits damals seine Mitbrüder in den Ländern[1]) Westasiens und Südrußlands an der Arbeit. Auch scheint bereits in jungen Jahren seine große Begabung hervorgetreten zu sein. Tatsache ist, daß der erst 25jährige Ordensmann im Jahre 1272 als Gesandter des griechischen Kaisers nach Rom kam.[2])

Zum ersten Male wird bei dieser Gelegenheit der Name des Johannes in der Öffentlichkeit genannt, um indes für sechs bis sieben Jahre aus derselben wieder zu verschwinden. Verblieb der Missionar während dieser Zeit in Italien, so nahm er doch lebhaften Anteil an den asiatischen Missionen, denen damals die günstigsten Aussichten sich eröffneten. 1274 erschien eine Gesandtschaft des Khans von Persien auf dem Konzil von Lyon; 1275

1) Die Länder, welche für die mittelalterliche Missionsgeschichte in Betracht kommen, sind außer Armenien und Indien die vier mongolischen Reiche: Kaptschak mit der Hauptstadt Sarai an der unteren Wolga, welches besonders Südrußland umfaßte; Persien mit der Hauptstadt Tauris (dem heutigen Tabris), später Sultanieh; Dschagatai mit der Hauptstadt Armalech, Mittelasien umfassend; endlich das Reich des Großkhans Katai mit der Hauptstadt Kambalu, dem heutigen Peking. Obgleich die an der Spitze dieser einzelnen Reiche stehenden Khane nominell unter der Herrschaft des Großkhans standen, waren sie gegen Ende des 13. Jahrhunderts doch alle mehr oder weniger selbständig geworden.

2) Wadding, tom. IV. ad 1272 III.

hören wir von der Ausrüstung von Missionaren für den Orient, deren Abreise indes der rasch aufeinander folgende Tod dreier Päpste verzögerte. Eine zweite Gesandtschaft brachte wiederum günstige Nachrichten aus Persien und vom Großkhan. 1277 endlich sandte Nikolaus III. wenigstens fünf Franziskaner nach China.[1]) Nach abermals zwei Jahren erstand eine neue Expedition, die alle vorausgegangenen an Mitgliederzahl übertraf. Und unter ihr finden wir wiederum den Namen des Johannes von Montecorvino.

Im Jahre 1279 zogen diese Missionare nach Asien. Die Missionen entwickelten sich in erfreulichster Weise. Die Gunst der Fürsten beschützte die Christen. Zwar herrschte vorübergehend in Persien eine Christenverfolgung bis 1284; dann trat auch dort wieder Ruhe ein. In welchen Ländern unser Missionar verweilte ist nicht bekannt. Jedenfalls wurde er für Größeres vorbehalten. Volle zehn Jahre verblieb er diesmal im Orient. 1289 kehrte er dann nach Europa zurück, um neue Mitarbeiter zu holen.

Das Bild, welches damals die asiatischen Missionen dem heimkehrenden Missionar boten, war wohl geeignet, kühne Hoffnungen zu wecken. In Persien schritten die Arbeiten rüstig voran; der schismatische Bischof der Hauptstadt war zur Kirche zurückgekehrt,[2]) das königliche Haus günstig gestimmt;[3]) der König von Armenien strebte nach der Union mit Rom,[4]) ebenso der Patriarch der Jakobiten.[5]) Vom Großkhan endlich aus Peking waren günstige Nachrichten bereits nach Rom vorausgeeilt.[6]) Die Ernte versprach also reich zu werden.

Nach 10jähriger Abwesenheit betrat der Missionar wieder den italienischen Boden. Auf dem päpstlichen Stuhle saß seit 1288 Nikolaus IV. Mit den Verhältnissen des Orientes wohl vertraut,[7]) hat dieser Papst jederzeit für die Missionen des

1) Deren Ankunft indes nach dem 1. Briefe unseres Missionars ausgeschlossen erscheint. Vgl. Külb, 86.

2) Wadding tom. V. ad 1288 IV. u. VII.

3) Ebenda ad 1288 VI. u. VIII; 1289 II.

4) Ebenda ad 1289 VIII. — 5) Ebenda ad 1289 XII.

6) Ebenda ad 1288 III.

7) Behufs Wiedervereinigung der Griechen weilte er als Nuntius Gregors X. mit drei anderen Franziskanern von 1272—74 in Konstantinopel.

barei war greifbar nahe gerückt. Kirche und Staat begegneten sich jetzt in dem Wunsche, diese barbarischen Völker zur Annahme des Christentums zu bewegen, um so die dem christlichen Abendlande drohende Gefahr abzuwenden. Dieser Gedanke der Bekehrung der mongolischen Völker beschäftigte fortan das Abendland in steigendem Maße. Johannes von Montecorvino durchlebte damals seine Jugend und Bildungsjahre. Gewiß zog die Zeit nicht spurlos an dem Geiste des Jünglings vorüber. Daß er sich dem Studium mit Eifer widmete und seine Bildung eine für jene Zeiten ungewöhnliche war, können wir daraus entnehmen, daß er die griechische Sprache selbst noch in späteren Jahren beherrschte. In noch jugendlichem Alter empfing Johannes das Kleid des heiligen Franziskus. Um das Jahr 1270 wird er Priester geworden sein, und mit diesem Zeitpunkte beginnt seine öffentliche Wirksamkeit.

Bald darauf finden wir ihn im Oriente. Wohin er in diesen Jahren gekommen, wissen wir nicht. Sicher fand er bereits damals seine Mitbrüder in den Ländern[1]) Westasiens und Südrußlands an der Arbeit. Auch scheint bereits in jungen Jahren seine große Begabung hervorgetreten zu sein. Tatsache ist, daß der erst 25jährige Ordensmann im Jahre 1272 als Gesandter des griechischen Kaisers nach Rom kam.[2])

Zum ersten Male wird bei dieser Gelegenheit der Name des Johannes in der Öffentlichkeit genannt, um indes für sechs bis sieben Jahre aus derselben wieder zu verschwinden. Verblieb der Missionar während dieser Zeit in Italien, so nahm er doch lebhaften Anteil an den asiatischen Missionen, denen damals die günstigsten Aussichten sich eröffneten. 1274 erschien eine Gesandtschaft des Khans von Persien auf dem Konzil von Lyon; 1275

1) Die Länder, welche für die mittelalterliche Missionsgeschichte in Betracht kommen, sind außer Armenien und Indien die vier mongolischen Reiche: Kaptschak mit der Hauptstadt Sarai an der unteren Wolga, welches besonders Südrußland umfaßte; Persien mit der Hauptstadt Tauris (dem heutigen Tabris), später Sultanieh; Dschagatai mit der Hauptstadt Armalech, Mittelasien umfassend; endlich das Reich des Großkhans Katai mit der Hauptstadt Kambalu, dem heutigen Peking. Obgleich die an der Spitze dieser einzelnen Reiche stehenden Khane nominell unter der Herrschaft des Großkhans standen, waren sie gegen Ende des 13. Jahrhunderts doch alle mehr oder weniger selbständig geworden.

2) Wadding, tom. IV. ad 1272 III.

hören wir von der Ausrüstung von Missionaren für den Orient, deren Abreise indes der rasch aufeinander folgende Tod dreier Päpste verzögerte. Eine zweite Gesandtschaft brachte wiederum günstige Nachrichten aus Persien und vom Großkhan. 1277 endlich sandte Nikolaus III. wenigstens fünf Franziskaner nach China.[1]) Nach abermals zwei Jahren erstand eine neue Expedition, die alle vorausgegangenen an Mitgliederzahl übertraf. Und unter ihr finden wir wiederum den Namen des Johannes von Montecorvino.

Im Jahre 1279 zogen diese Missionare nach Asien. Die Missionen entwickelten sich in erfreulichster Weise. Die Gunst der Fürsten beschützte die Christen. Zwar herrschte vorübergehend in Persien eine Christenverfolgung bis 1284; dann trat auch dort wieder Ruhe ein. In welchen Ländern unser Missionar verweilte ist nicht bekannt. Jedenfalls wurde er für Größeres vorbehalten. Volle zehn Jahre verblieb er diesmal im Orient. 1289 kehrte er dann nach Europa zurück, um neue Mitarbeiter zu holen.

Das Bild, welches damals die asiatischen Missionen dem heimkehrenden Missionar boten, war wohl geeignet, kühne Hoffnungen zu wecken. In Persien schritten die Arbeiten rüstig voran; der schismatische Bischof der Hauptstadt war zur Kirche zurückgekehrt,[2]) das königliche Haus günstig gestimmt;[3]) der König von Armenien strebte nach der Union mit Rom,[4]) ebenso der Patriarch der Jakobiten.[5]) Vom Großkhan endlich aus Peking waren günstige Nachrichten bereits nach Rom vorausgeeilt.[6]) Die Ernte versprach also reich zu werden.

Nach 10jähriger Abwesenheit betrat der Missionar wieder den italienischen Boden. Auf dem päpstlichen Stuhle saß seit 1288 Nikolaus IV. Mit den Verhältnissen des Orientes wohl vertraut,[7]) hat dieser Papst jederzeit für die Missionen des

1) Deren Ankunft indes nach dem 1. Briefe unseres Missionars ausgeschlossen erscheint. Vgl. Külb, 86.

2) Wadding tom. V. ad 1288 IV. u. VII.

3) Ebenda ad 1288 VI. u. VIII; 1289 II.

4) Ebenda ad 1289 VIII. — 5) Ebenda ad 1289 XII.

6) Ebenda ad 1288 III.

7) Behufs Wiedervereinigung der Griechen weilte er als Nuntius Gregors X. mit drei anderen Franziskanern von 1272—74 in Konstantinopel.

Orients das lebhafteste Interesse bekundet. Er befand sich damals zu Rieti. Von Johannes über die asiatischen Verhältnisse eingehend unterrichtet,[1]) hielt er den gegenwärtigen Zeitpunkt für geeignet, um auch im Reiche des Großkhans einen neuen Versuch zur Begründung der Mission zu machen. Deshalb ernannte er Johannes zu seinem ständigen Legaten am Hofe des Großkhans[2]) und gab ihm nebst zahlreichen Schreiben an die Herrscher und verschiedene hohe Fürstlichkeiten in Armenien, Persien, Äthiopien und China, an die Patriarchen, Bischöfe und Völker der verschiedenen orientalischen Riten[3]) den Auftrag, nach China zu ziehen, um dort Fürst und Volk für das Christentum zu gewinnen.

So sah sich denn der Missionar vor eine hohe Aufgabe gestellt; es sollte seine eigentliche Lebensaufgabe werden. Er stand im kräftigen Mannesalter von ungefähr 42 Jahren, als er die weite, gefahrvolle Reise antrat. Im Jahre 1289 schifften die Missionare sich ein.[4]) Leider erfahren wir nicht, wie viele Missionare, ob nur Franziskaner oder auch Dominikaner den Legaten begleiteten.

Um die verschiedenen Schreiben abzufertigen, reiste der Legat in den Ländern Vorderasiens umher. Erst 1291 konnte er von Tauris aufbrechen. Mit dem Aufbruche von genannter Stadt an bietet uns sein erster, leider nur teilweise erhaltener Brief die interessantesten Aufschlüsse.

Zwei Wege führten von dort nach Peking: der Landweg, den sich der Handel nach Nordchina gebahnt hatte, von ihm als der „kürzere und sicherere" bezeichnet, und der Seeweg auf der damals bekannten Handelsstraße, die vom Persischen Meerbusen ausging, zuerst nach Meliapur an der Koromandelküste und von da ostwärts in die ostasiatischen Häfen führte, ein Weg, den man möglicherweise kaum in zwei Jahren vollendet.[5]) Da aber der Landweg, welcher „mit den Boten in fünf bis sechs Monaten" zurückgelegt werden konnte,[6]) viele Jahre lange durch die an ihm

1) Vgl. Wadding tom. V. ad 1289 II. VIII. IX.

2) Der Missionar selbst nennt sich: Legatus et Nuntius Sedis Aplcae. Wadding tom. VI ad 1305 XIV.

3) Wadding tom. V. ad 1289 II.—XIII.

4) Die Empfehlungsschreiben sind von verschiedenen Tagen des Juli 1289 aus Rieti datiert.

5) Vgl. Külb, 90. — 6) Ebenda.

wohnenden Völker gesperrt war, so wählte er den Weg zur See.

In Ormus bestieg er das Schiff. Von seinen Gefährten erwähnte er gelegentlich nur den Dominikaner Nikolaus von Pistoja und den italienischen Kaufmann Peter von Lucalongo. Wahrscheinlich ist, daß den Legaten von Tauris an keiner seiner Mitbrüder begleitete. Diese Tatsache ist befremdend. Das päpstliche Schreiben an den Großkhan bekundete jedenfalls die Erwartung, daß mit dem Legaten mehrere Missionare und zwar Minderbrüder zum Großkhan ziehen sollten. Es heißt in demselben: „ecce dilectum filium fratrem Joannem de Monte Corvino cum eius sociis de Ordine Minorum ad te duximus destinandum, postulantes, ut ipsum et socios supradictos benigne habeas commendatos.“ [1]) Aus irgend einem uns unbekannten Grunde ist diese ursprüngliche Absicht nicht verwirklicht worden.

Statt dessen zog ein Dominikaner mit. Das entsprach jedenfalls der bisher überall geübten Praxis, nach welcher die beiden Orden in den asiatischen Ländern nebeneinander arbeiteten.[2]) Indes der Gefährte erkrankte und starb in Meliapur. Einen dadurch verursachten 13 monatlichen Aufenthalt in genannter Stadt benutzte der Legat, um den größten Teil Indiens zu besuchen und über jene Gegenden, die er nicht zu Gesicht bekam, bei glaubwürdigen Leuten Erkundigungen einzuziehen, wodurch er zur Überzeugung kam, daß daselbst mit bestem Erfolge das Christentum gepredigt werden könnte, wenn sich einige Brüder dorthin begeben wollten; diese müßten jedoch viri solidissimi sein.[3]) Er hatte auch die Freude, an verschiedenen Orten über 100 Personen zu taufen.[4])

1) Wadding tom. V. ad 1289 III.

2) Am treffendsten wird diese von den beiden großen Mendikantenorden in der Missionsarbeit bekundete Eintracht illustriert durch die aus Dominikanern und Franziskanern bestehende Societas fratrum peregrinantium propter Christum, über deren Organisation und Geschichte noch zu wenig vorgearbeitet ist.

3) Vgl. Külb, 96.

4) Unwillkürlich erhebt sich die Frage, wer denn nach dem Abzug des Missionars die weitere Versorgung der neuen Christen übernehmen sollte? Er selbst verliert kein Wort darüber. War man vielleicht in Persien schon entschlossen, die indische Mission in Angriff zu nehmen, oder hoffte er seine Mitbrüder zur Fortsetzung seiner Arbeiten zu bewegen? Jedenfalls verlor er Indien nicht mehr aus den Augen.

Von Meliapur setzte Johannes allein die Reise fort in Begleitung des italienischen Kaufmannes, dessen Freundschaft ihm später von großem Nutzen werden sollte. Die Fahrt war überaus „gefahrvoll"; doch kam er glücklich hindurch.

Wahrscheinlich landete er im Süden Chinas, in der Provinz Manzi, und hatte hier, wie verschiedene Gründe nahelegen,[1]) noch vor seinem Eintreffen in der Residenz einen ersten tröstlichen Erfolg zu verzeichnen. Das Land, von dem älteren Seefahrer Marco Polo Tenduk genannt, gehörte bereits zum Reiche des Großkhans, hatte aber zu unmittelbaren Herren verschiedene Nachkommen des im Mittelalter vielgenannten Priesterkönigs Johannes. Das Volk dieser Länderstrecken war, wie M. Polo bestätigt, nestorianisch. Einer der genannten Fürsten wurde schon im ersten Jahre für den katholischen Glauben gewonnen und zeigte nach seiner Bekehrung außerordentlichen Eifer. Ein durch die nestorianischen Fürsten entfachter Sturm wurde glücklich überwunden. Auch gelang es ihm, einen großen Teil des Volkes in den Schoß der Kirche zurückzuführen.[2])

Über diesen Arbeiten wird längere Zeit verflossen sein. Johannes mußte sich nach der Hauptstadt aufmachen. Die neuen Christengemeinden verließ er vorläufig. Gewiß hoffte er von der Residenz aus mit ihnen in Verbindung zu treten. Nach gewöhnlicher Annahme[3]) war es im Jahre 1294, als der Gesandte des Papstes in die Tore der Hauptstadt des mongolischen Weltreiches einzog. Im ganzen hatte somit die Reise vier bis fünf Jahre in Anspruch genommen.

Großkahn war damals Kublai oder wahrscheinlicher dessen Enkel und Nachfolger Temur.[4]) Beiden Fürsten werden die Franziskaner, die Missionare Westasiens, nicht unbekannt geblieben sein. Wie es die Briefe des Legaten bezeugen, bestand ein lebhafter Verkehr zwischen Pecking und den westasiatischen Fürsten, die hinwiederum mit dem Abendlande eine rege Verbindung unterhielten. Auch der Völkerverkehr zwischen Ost- und Westasien

1) Vgl. Eubel, die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer, in der Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom Freiburg, Herder 1897. 170—195.

2) Vgl. Külb, 88—90. — 3) Vgl. Eubel, 173. — 4) Vgl. Eubel, 173.

war sehr bedeutend. Man traf in diesem ungeheuren Reiche (China) Leute von allen Völkern unter der Sonne und von allen Religionen.[1]) Johannes sah sich später selbst in der Kirche zu Peking veranlaßt, die Vielsprachigkeit seiner Zuhörer zu berücksichtigen.[2]) Nächst dem Verkehr aber war es die Wertschätzung abendländischer Kultur, die besonders Kublai dazu führte, europäisches und damit christliches Leben kennen zu lernen. So wird auch der Legat des Papstes am Hofe des Großkhans nicht als ein völlig Fremder erschienen sein.

Welcher Art sein Empfang gewesen sei, hat uns der Legat nicht erzählt. Doch wird er bald erkannt haben, daß bis zur Bekehrung Temurs noch ein weiter Schritt sei. Noch im Jahre 1305 berichtete er, daß „der Großkhan", der wohl noch jener ist, den er 1294 getroffen,[3]) zu sehr in den Götzendienst verstrickt sei, wenngleich er den Christen viele Wohltaten erzeige.

Bezüglich des nächsten Zieles der Gesandtschaft mußte man sich somit auf bessere Zeiten vertrösten, ein nicht sehr ermutigender Anfang. Was sollte nun der Gesandte beginnen? Konnte er hoffen, die Arbeiten, zu denen er sich anschickte, einst mit Erfolg gekrönt zu sehen? Er stand allein in der volksreichen Hauptstadt. Von seinen Mitbrüdern hatte er vorläufig nichts zu erwarten. Indes, der Missionar ließ sich nicht beirren.

Es galt zunächst, sich in der neuen Umgebung zurechtzufinden. Der Sorge für den Unterhalt enthob den Gesandten auf immer[4]) die Freigebigkeit des Fürsten. Dann mußte er Anknüpfungspunkte mit dem Volke zu gewinnen suchen und vor allem die ihm noch fremde tartarische Sprache erlernen. Man könnte denken, daß sein Aufenthalt in Westasien ihm die Kenntnis der tartarischen Sprache verschafft habe. Wie seine Worte bezeugen, war das aber nicht der Fall.[5]) Die siegreichen Er-

---

1) Brief des späteren Bischofs Andreas; bei Külb, 99—103; bei Wadd. ad 1326 nr. II. ebenso bei Marc. da Civ. Storia univers. delle Miss. Frances. tom. III. 276—279.

2) Vgl. Külb, 94.

3) Vgl. Eubel, 173. — 4) Vgl. Külb, 184.

5) Wadding, tom. VI. ad 1305, XIII: „didici competenter linguam et litteram Tartaricam;" demnach verstand er vorher diese Sprache gar nicht, oder doch nur höchst unvollkommen.

oberer waren offenbar nicht so zahlreich, daß ihre Sprache die der unterworfenen Völker hätte verdrängen können. Die Missionare werden also die Sprache des Volkes geredet haben. Peking, die Hauptstadt des weiten Riesenreiches und dem Stammlande der Sieger so nahe, wird deren umgestaltende Kraft in weit höherem Grade erfahren haben, als irgend ein anderes Gebiet des Reiches. Der Missionar erlernte demnach die tartarische Sprache.[1]) Von Nutzen mochten ihm dabei jene orientalischen Christen der westasiatischen Länder sein, die zu jeder Zeit in der Residenz weilten. Die ihm eigene gewinnende Freundlichkeit wird dann ebenfalls dazu beigetragen haben, ihm allmählich den Weg zu den Herzen zu bahnen.[2]) Langsam erstand in der Hauptstadt eine christliche Gemeinde. Der Zudrang dazu muß schon in den ersten Jahren bedeutend gewesen sein; denn der Missionar meldet uns nach 11 Jahren, daß die Zahl der von ihm Getauften 30 000 überschritten haben würde, wenn nicht inzwischen eine Verfolgung die anfängliche Bewegung unterbrochen hätte.[3])

Über diese Verfolgung, in die er sich so bald verwickelt sah, berichtet er selbst: „Die Nestorianer, die vom Christentum nur mehr den Namen haben, besitzen hier einen solchen Einfluß, daß sie einer anderen Religion weder den Besitz eines Oratoriums noch die Predigt ihrer Lehre gestatten wollten. Auch erregten sie selbst oder durch Bestechung anderer gegen mich die härtesten Verfolgungen." Besonders suchte man ihm den Fürsten abwendig zu machen. Deshalb „sagten sie", so berichtet der Missionar weiter, „ich sei kein Gesandter des Papstes, sondern ein Spion und Betrüger. Diese Verfolgung dauerte fünf Jahre. In dieser Zeit wurde ich öfters vor Gericht geführt und war einigemal in Gefahr, mein Leben zu verlieren." Nach dem Zeugnis des Johannes von Kor, des späteren Erzbischofs von Sultanieh, ging der Fanatismus so weit, daß man die Arbeiten, die der Missionar bei Tage vollendet, zur Nachtzeit wieder zerstörte.[4]) Da glaubt man wohl gern dem einsamen Missionar,

1) „quae lingua usualis est Tartarorum." Wadding tom. VI. ad 1305. X III.

2) Vgl. Külb, 183—185.

3) Vgl. für dieses und das folgende Külb, 86 u. 87.

4) Vgl. Külb, 185.

wenn er nach 11 Jahren der Arbeit berichtet, sein Haar sei vor Kummer und Bedrängnis vor der Zeit gebleicht, er sei hinfällig und bereits ein Greis geworden, obwohl er erst 59 Jahre zählte.

Eine andere schmerzliche Nachricht traf den Missionar in dieser Periode von außen. Es drang nämlich nach Peking die Kunde vom Fall der Mission in Tenduk, die er im ersten Jahre seines Aufenthaltes in China begründet hatte. Der Fürst Georg starb nämlich um das Jahr 1298 mit Hinterlassung eines kaum dreijährigen Sohnes Johannes. Dadurch wurden die bisherigen Erfolge des Missionars in jenem Gebiete wieder vereitelt, die Brüder des Verstorbenen zwangen das Volk zur Rückkehr in die Irrlehre. Der Missionar „durfte sich nicht von Peking entfernen".[1]) Doch setzte er noch einige Hoffnung auf den Sohn des Fürsten. Unterdessen hatte in der Hauptstadt die Verfolgung fünf Jahre gewährt. Sie endigte damit, daß ein strenger Befehl des Fürsten die nestorianischen Übeltäter mit Weib und Kind des Landes verwies.

Diese fünf Jahre waren für die junge Christengemeinde und ihren Gründer eine sehr schmerzliche Feuerprobe. Sie brachte die Bewegung zum Christentume fast ganz zum Stillstande.[2]) Das Vertrauen auf den neuen Glaubensboten muß stark erschüttert worden sein, was allerdings nicht wundernehmen kann, wenn man hört, daß er als Vaterlandsverräter angeklagt wurde und mehreremal nur mit knapper Not der gerichtlichen Verurteilung entging. Auch ließ der Fürst, wie es scheint, den Feinden lange freie Hand. Nach dem aber die Unschuld des Hirten öffentlich anerkannt war, kehrte auch das alte Vertrauen allmählich wieder zurück. Es öffneten sich ihm wieder die Herzen, die Gemeinde gewann an Umfang und innerer Festigkeit. Unmittelbar nach Schluß oder gegen Ende der Verfolgung schritt er zum Bau einer Kirche außerhalb der Stadt, deren Glocken von nun an Tag für Tag bei jedem kirchlichen Stundengebete die Christen Pekings zum Gebete riefen, ohne daß man ihn deswegen belästigt hätte. Nach drei oder vier Jahren werden auch die letzten Spuren der Verfolgung verwischt gewesen sein. „Ununterbrochen, so berichtet er 1305, wird mit der Taufe der Neubekehrten fort-

1) Külb, 89. — 2) Vgl. Külb, 87.

gefahren.“ [1]) Die Gemeinde war somit neu gestärkt aus der Feuerprobe hervorgegangen.

Zur selben Zeit war der Missionar für die innere Ausgestaltung der Gemeinde rastlos tätig. Zwei große Arbeiten verdienen hervorgehoben zu werden: Die Gründung einer Anstalt zur Heranbildung eines einheimischen Klerus und die erstmalige Übersetzung der heiligen Schrift in die tartarische Sprache.

Das Ziel, das dem Missionar bei der Gründung der Erziehungsanstalt vorschwebte, spricht sich klar aus sowohl in dem Unterrichte, den er den Zöglingen zuteil werden ließ, als in der Art, wie er sie verwendete. Die Anstalt sollte zunächst zur möglichst feierlichen Gestaltung des Gottesdienstes dienen, soweit dies die obwaltenden Verhältnisse gestatteten, sodann aber sollte sie eine Pflanzstätte zukünftiger Mitarbeiter in der Bekehrung Chinas werden. In dieselben nahm er Knaben heidnischer Eltern von 7—11 Jahren auf, entzog sie frühzeitig den Einflüssen ihrer heidnischen Umgebung, unterrichtete sie in der christlichen Religion und taufte sie. Er lehrte sie dann lesen und schreiben. Die Schrift, welche der Missionar selbst handhabte und seinen Schülern beibrachte, war die bei den Tartaren gebräuchliche, die sogenannte tarsische oder jugurische, so genannt weil die Tartaren sie von den Juguren entlehnt hatten.[2]) Dann folgte der Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache „ritu nostro.“ [3]) Für alle mußte der Priester auch Lehrer sein. Bis zum Jahre 1305 hatte er bereits 150 Zöglinge aufgenommen.[4])

Dies Vorgehen des Missionars bekundet mehr als viele Worte es vermögen, welch hohe Bedeutung der Mönch des finsteren Mittelalters der Wissenschaft für den Priester; selbst für den Missionar unter den barbarischen Völkern beilegte. Es ist in der Tat zu verwundern, daß der Missionar, trotz der vielen aufreibenden Arbeiten, trotzdem er ganz allein einer Riesenaufgabe gegenüberstand, wissenschaftliche Kenntnisse für seine

1) Külb, 88. — 2) Vgl. Külb, 2. Bdchen, 45.

3) Wadding, tom. VI. ad 1305 XIII: informavi eos litteris Latinis et Graecis ritu nostro.

4) Vgl. Külb, 88.

jungen tartarischen Zöglinge für wichtig genug hielt, um sich dieser besonderen Aufgabe mit Hintansetzung anderer Arbeiten zu widmen.

Bücher für diesen Unterricht gab es wie in den meisten mittelalterlichen Schulen nicht. Auch er selbst konnte nur aus dem Schatze seiner früher erworbenen Kenntnisse schöpfen. Besaß er ja nach seinem eigenen Zeugnisse nur „ein Taschenbrevier mit kurzen Lektionen und ein kleines Missale".[1])

Ferner ließ sich der Missionar die Mühe nicht verdrießen, die Knaben die Rezitation des Chorgebetes zu lehren. Und er brachte es in zehn Jahren so weit, daß es elf der älteren Knaben nach dem Franziskaner-Breviere auch in Abwesenheit des Paters zu psallieren verstanden. Wir können uns denken, welche Freude es dem einsamen Priester sein mußte, wenn er, im Chor unter der jugendlichen Schar stehend, ihre hellen Stimmen das Lob Gottes singen hörte und seine Stimme mit den ihrigen vereinigte. Das kirchliche Stundengebet, das nun Tag für Tag in der heidnischen Weltstadt erscholl, war, wie Johannes bei einer anderen Gelegenheit bezeugt,[2]) für die ganze Stadt ein ergreifendes Schauspiel. Der Großkhan selbst erschien des öfteren in der Kirche und hatte seine Freude an dem Gesange der Knaben.

Das schöne Ziel war indes nicht ohne viele Opfer an Zeit und Arbeit erreicht worden. Es ist zu verwundern, wie der gewiß vielbeschäftigte Priester die Zeit fand, für seine Knaben noch die nötigen Bücher zu schreiben, ohne welche der Chordienst nicht möglich war. Nach seinem eigenen Zeugnisse hatte er dreißigmal das ganze Psalterium nebst den entsprechenden Hymnen abgeschrieben, zweimal das Brevier.[3]) Auch die liturgischen Gesänge beabsichtigte er einzuführen, sobald ihm ein Antiphonarium und ein Graduale zur Verfügung ständen. Die Vervielfältigung gedachte er durch seine Schüler ausführen zu lassen.[4])

Wohl nirgends zeigt sich so recht die starkmütige Liebe des kathol. Priesters, die allen alles wurde, um alle für Christus zu gewinnen, als in der Sorge für die heranwachsende Jugend. Es

1) Külb, 91. — 2) Vgl. Külb, 95.

3) Nach damaliger Bezeichnung die den verschiedenen Festzeiten entsprechenden Lektionen.

4) Vgl. Külb, 88.

offenbart sich aber nicht minder der weitausschauende Blick des Missionars, der durch die Heranbildung eines einheimischen Klerus, wir dürfen wohl hinzufügen Ordensklerus, sich das geeignetste Mittel zu verschaffen wußte, sowohl um die Verbreitung des Christentums möglichst zu beschleunigen, als auch um leichter gewisse Einflüsse und tiefgewurzelte Anschauungen im Volke zu beseitigen, die dem Eindringen christlicher Lehre auf Schritt und Tritt entgegenstanden. Freilich mochte er zunächst zur Gründung der Anstalt bewogen worden sein durch die Erwägung, daß es wohl kaum gelingen möchte, auf diesem am weitesten hinausgeschobenen Missionsposten jederzeit eine genügende Anzahl Missionskräfte aus dem fernen Abendlande vereinigen zu können, daß es somit nur möglich sein würde, ihn zu halten, wenn es gelänge, aus dem Lande selbst die nötigen Kräfte heranzuziehen. Und man muß gestehen, daß er diesen durch die Verhältnisse gebotenen Weg rasch und entschlossen betreten hat.

Sodann aber galt es, den verderblichen Einfluß der heidnischen Mönche und Zauberer zu bekämpfen. Johannes berichtet von ersteren, daß sie sehr zahlreich seien und „ein weit strengeres und enthaltsameres Leben führten als unsere Mönche.“ [1]. Die Tatsache bestätigt uns Marco Polo. In einem ähnlichen Nimbus der Heiligkeit und Bußstrenge standen beim Volke die Zauberer. Der Einfluß dieser Männer bei Fürst und Volk war sehr bedeutend. Der Missionar mußte demnach darauf bedacht sein, der falschen Bußstrenge den wahren Geist der Buße gegenüberzustellen, und zwar in leuchtendem, auch dem Volke leicht wahrnehmbaren Grade. Betonte vielleicht deshalb der Missionar so sehr, daß er nur solche Missionare verlange, die bereit seien, „ein Beispiel der Aufopferung zu geben und nicht nach Ruhm und Ehrenstellen geizten?“ [2]

Sodann legte besonders der bei den Mongolen herrschende Geist des Indifferentismus [3]) die zeitige Heranbildung eines einheimischen Klerus nahe. Gegen diesen irreligiösen Geist konnte der Legat dann am wirksamsten ankämpfen, wenn es ihm gelang, Männer besonders des eigenen Volkes zu erhalten, die durch ihren Glaubenseifer und den Geist des Opfers, den sie in Leben

1) Külb, 96.
2) Külb, 90. -- 3) Vgl. Külb, 102.

und Erscheinung bekundeten, dem Ernst ihrer religiösen Überzeugung auch nach außen unumwunden Ausdruck gaben.

Endlich mag auch der schlechte Ruf, in welchen die Christen überhaupt durch das unmoralische Leben der Nestorianer beim Volke gekommen waren, den Missionar zu genanntem Schritt veranlaßt haben. Das Leben dieser „Ungläubigen" war nichts weniger als geeignet, dem Christentume Achtung abzunötigen, dessen alleinige Repräsentanten sie bisher gewesen waren. Demgegenüber war es von höchster Wichtigkeit, besonders durch Männer des eigenen Volkes zu zeigen, daß sie mit jenen nichts gemein hätten.

Leider erfahren wir nicht, welche Entwickelung das Unternehmen später genommen hat. Die meist nur gelegentlichen Berichte der Missionare lassen uns hier, wie bei so manchen anderen Fragen, vollständig im Stich.

Ein zweites bedeutsames Werk des Missionars in dieser Zeit war die Übersetzung der hl. Schrift zunächst des Neuen Testamentes in die tartarische Sprache. Dem fügte er dann noch das Psalterium bei. Auch die Kirchengesänge hätte er ins Tartarische übertragen, wenn nicht der Tod des früher erwähnten neubekehrten Fürsten ihre Einführung unmöglich gemacht hätte. Die Leistung, welche in dieser Arbeit des Missionars vorliegt, ist nicht gering anzuschlagen. Sie war gewiß die Frucht jahrelangen Fleißes. Es ist eben nicht so leicht, eine Sprache, für welche keinerlei literarische Hilfsmittel vorliegen, dem Munde eines barbarischen Volkes Wort für Wort abzulauschen und in einer solchen Sprache übersinnliche, der Sprache bisher ganz fremde Begriffe auszudrücken. Eine solche Arbeit setzt genaueste, erst durch jahrelange Übung zu gewinnende Kenntnis des Wortsinnes voraus. Diese genaue Kenntnis des tartarischen Idioms hatte Johannes in den ersten acht bis zehn Jahren erreicht. Er schreibt 1305: „Ich beherrsche die tartarische Sprache jetzt vollständig, sodaß ich ohne Schwierigkeit die Lehre Jesu Christi verkünde." [1])

Es konnte nicht ausbleiben, daß der auf so mannigfaltige Weise ausgestreute Same allmählig in reichen Früchten aufging. Trotz der Verfolgung hatte sich bis 1305 außer den Katechumenen

1) Kälb, 91.

und den etwa von auswärts zugezogenen Christen eine Gemeinde von 5—6000 Seelen um den Missionar geschart. Die durch die Verfolgung unterbrochene Bewegung war wieder in vollem Fluß. Wie stark sie wieder geworden war, mag man aus seiner Bemerkung[1]) entnehmen, daß er von Allerheiligen des Jahres 1305 bis Sonntag Quinquagesimä des folgenden Jahres[2]) 400 Personen die hl. Taufe gespendet habe.

Wohl konnte so der Missionar nach zehn- bis elfjähriger Wirksamkeit in seinem Missionsgebiete nicht ohne einige Genugtuung auf seine bisherigen Erfolge Rückschau halten. Trotz einer hartnäckigen, andauernden Verfolgung, in der sein Ruf und sein Leben auf dem Spiele standen, inmitten einer zahlreichen und höchst mächtigen Gegnerschaft war es ihm gelungen auf einem ihm gänzlich unbekannten Boden Fuß zu fassen, ein Erfolg, den er nächst der Hilfe von Oben seiner Umsicht und Ausdauer zuschreiben durfte. (Schluß folgt.)

## XVIII

## Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie.

Von Joseph Hontheim, S. J.

(Schluß statt Fortsetzung.)

### b. Die Wochenprophetie nach Theodotion und den anderen griechischen Übersetzungen.

I. Der Text des Theodotion. Wegen ihrer großen Mängel kam die LXX zu Daniel sehr bald in der Kirche außer Gebrauch, und an ihrer Stelle trat die Übersetzung des Theodotion. Sie lautet nach Swete:[3]) **24** ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν τοῦ συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην καὶ τοῦ

1) Wadding, tom. VI. ad 1307 IV.
2) 15. Febr. 1306.
3) The Old Testament in Greek III, 1894 S. 559.

χρίσαι ἅγιον ἁγίων. **25** καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομῆσαι Ἰερουσαλὴμ ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο καὶ ἐπιστρέψει καὶ οἰκοδομοθήσεται πλατεῖα καὶ τεῖχος καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί. **26** καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ, ἐκκοπήσονται ἐν κατακλυσμῷ καὶ ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου ἀφανισμοί. **27** καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία. καὶ ἐν τῷ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, καὶ ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

II. **Textkritik.** In V. 26 vor dem letzten Wort hat der überlieferte Text noch τάξει. Ich habe das Wort getilgt. Es entstand durch Angleichung an den Schluß von V 27. Hier hat eine Lesart: καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει (d. i. στάξει „stillabit") ἐπὶ ἀφανισμοῦ.

III. **Vergleich mit dem massoretischen Text.** In V. 24 ist καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας eine zweite Übersetzung von ולכפר עון; es ist wohl späterer Einschub und stammt nicht von Theodotion. — Zu καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί in V. 25 habe ich zu LXX (S. 180) das Nötige gesagt. Dieses ἐκκενωθήσονται wurde später vielfach in ἐκκαινωθήσονται „innovabuntur" verderbt. — Zu χρίσμα in V. 26 vgl. zu LXX (S. 180). Zu οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ hat Theodotion (?) auf gut Glück κρίμα als Subjekt geraten; daß er hier in seinem hebräischen Text noch ein Wort las, das uns fehlt, glaube ich nicht. Ja, dieses κρίμα ist wahrscheinlich ein fremder Einschub und stammt nicht von Theodotion. Tertullian hat es bei ihm noch nicht gelesen; wie sich nachher zeigen wird. — Also der hebräische Konsonantentext, welcher Theodotion vorlag, war mit unserm massoretischen identisch; Theodotion bestätigt die Treue der Überlieferung in diesem Punkte.

IV. **Erklärung der Übersetzung.** V. 24 wird von allen Vätern messianisch gedeutet; speziell nehmen alle ἅγιον ἁγίων persönlich und als Name des Messias, auch χριστὸς ἡγούμενος in V. 25 ist bei allen der Messias. Für jeden, der etwas Verständnis für den biblischen Sprachgebrauch und die

biblische Gedankenwelt hat, ist ja eine andere Auffassung unmöglich. — In V. 26 ist χρίσμα den Vätern die jüdische Obrigkeit. Die Deutung von κρίμα hat ihnen offenbar Schwierigkeiten bereitet. Mir scheint es das Einfachste zu sein, wenn man κρίμα „judicium" als potestas judicialis und magistralis nimmt; dann hat man den Satz: Die Häupter des Volkes (χρίσμα) werden beseitigt und verlieren ihre Macht (κρίμα). — Διαθήκη am Anfange von V. 27 wird von den Vätern messianisch gedeutet; jede andere Auffassung verbietet sich von selbst. — Demnach geht die Übersetzung des Theodotion ihrem Wortlaute gemäß auf den Messias (und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer). Speziell wird der Anfang von V. 26 auf die Zerstörung der Stadt, der Anfang von V. 27 auf den Messias bezogen. Es wird also die Responsion, welche nach unsern Untersuchungen zwischen V. 26 und 27 besteht, übersehen.

V. Die andern griechischen Übersetzungen. Aquila und Symmachus sind uns nur in Bruchstücken erhalten.[1]) Wir gehen nicht näher darauf ein, da die Untersuchung neue Resultate nicht liefern würde. Beide Übersetzungen hatten unseren hebräischen Konsonantentext vor sich. Sie können ihrem Wortlaute gemäß nur auf den Messias und die Zerstörung Jerusalems durch Titus bezogen werden. Ich bemerke nur: Am Schluß von V. 24 heißt es bei Aquila καὶ τοῦ ἀλεῖψαι ἡγιασμένον ἡγιασμένων;[2]) zu Anfang von V. 26 bei Aquila, ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ, bei Symmachus ἐκκοπήσεται χριστὸς καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ. Man sieht, diese Übersetzungen begünstigen in jeder Weise die messianische Deutung.

c. Die Wochenprophetie nach der Peschitta.

I. Der Text. Ich gebe den Text nach dem Kodex Ambrosianus (sec. fere 6.)[3]) in hebräischen Lettern, wobei ich die (übrigens sehr wenig zahlreichen) Lesepunkte, mit Ausnahme der Pluralpunkte, übergehe und die Verszahlen beifüge.

1) Vgl. Field, Origenis hexaplorum quae supersunt II 922 (Auctarium S. 58).

2) Die Übersetzung der Stelle bei Symmachus ist uns nicht erhalten.

3) Herr Merk schickte mir eine Abschrift zu, die er auf der Münchener Staatsbibliothek genommen hat. Doch war auch mir selbst der photolithographische Nachdruck Ceriani's zugänglich.

24 שבעין שבוּעין נחתניחון על עמך ועל קריתא דקודשך למשלם חובא
ולמגמר חטהא לשובקן עולא ולמיתיו זדקא דמן עלמא ולמשלם חזוא
ונביא[1] ולמשיחא קדוש קודשין 25 וחדע ותסתכל מן מפקנה דמלתא למהפך
ולמבניו לאורשלם ולמאתא משיחא מלכא שבוּעא שבעא ושבוּעא שתין
ותרין ונהפוך ונבנא לאורשלם שוקיה ופלטוּחה לשולם וזבנא 26 ובתר
שבוּעא שתין ותרין נתקטל משיחא ולא איתי לה וקריתא דקודשא תתחבל
עם מלכא דאתא וחרתה בגרופיא ועדמא לחרתא דקרבא דפסיקתא דחכלא
27 ונעשן דיתקא לסגיאא שבועא חד ופלגות שבועא ונבטל דבחתא וקורבנא
ועל כנפיה דטנפוהא חבלא ערמא לגמוריא דפסיקתא ההניח על חבלא.

II. Erklärung der Übersetzung. Ich gebe einfach eine lateinische Übersetzung. 24 Septuaginta hebdomades requiescent super populum tuum et super civitatem sanctitatis tuam, ut consummentur praevaricationes et finiantur peccata, ut dimittatur iniquitas et adducatur justitia, quae a saeculo, et consummentur visio et prophetae et usque ad Christum sanctum sanctorum. 25 Igitur scias et intelligas ab egressu verbi, ut rursus aedificent Jerusalem, et usque ad adventum Christi regis hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae. Et rursum aedificabit (man baut) Jerusalem, vicos ejus et plateas ejus, in consummatione temporis. 26 Et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus et non erit ei. Et civitas sanctitatis destruetur cum rege venturo, et exitium ejus cum erasione et usque ad finem belli, decretorum, vastationis. 27 Et firmabit foedus multis hebdomade una, et in medio hebdomadis (et) abolebit sacrificium et oblationes, et super alas abominationis desolatio, et usque ad consummationem decretorum requiescet super desolatione [i. e. jacebit (civitas) in desolatione et ruinis].

III. Resultate. 1. Der Übersetzer hatte keinen andern Konsonantentext vor sich als unsern massoretischen. Man halte nur die Übersetzung neben die hebräische Bibel, um das einzusehen. Speziell in V. 25 entspricht in consummatione temporis (לשולם וזבנא) genau der griechischen Auffassung καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί.

2. Der Syrer hielt die Weissagung für messianisch. Speziell wird die Heiligkeit der Heiligkeiten in V. 24 ausdrücklich als

1) In diesem Worte ist das ב verzeichnet, so daß in der Handschrift deutlich ein ק zu stehen scheint.

biblische Gedankenwelt hat, ist ja eine andere Auffassung unmöglich. — In V. 26 ist χρίσμα den Vätern die jüdische Obrigkeit. Die Deutung von κρίμα hat ihnen offenbar Schwierigkeiten bereitet. Mir scheint es das Einfachste zu sein, wenn man κρίμα „judicium" als potestas judicialis und magistralis nimmt; dann hat man den Satz: Die Häupter des Volkes (χρίσμα) werden beseitigt und verlieren ihre Macht (κρίμα). — Διαθήκη am Anfange von V. 27 wird von den Vätern messianisch gedeutet; jede andere Auffassung verbietet sich von selbst. — Demnach geht die Übersetzung des Theodotion ihrem Wortlaute gemäß auf den Messias (und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer). Speziell wird der Anfang von V. 26 auf die Zerstörung der Stadt, der Anfang von V. 27 auf den Messias bezogen. Es wird also die Responsion, welche nach unsern Untersuchungen zwischen V. 26 und 27 besteht, übersehen.

V. Die andern griechischen Übersetzungen. Aquila und Symmachus sind uns nur in Bruchstücken erhalten.[1]) Wir gehen nicht näher darauf ein, da die Untersuchung neue Resultate nicht liefern würde. Beide Übersetzungen hatten unseren hebräischen Konsonantentext vor sich. Sie können ihrem Wortlaute gemäß nur auf den Messias und die Zerstörung Jerusalems durch Titus bezogen werden. Ich bemerke nur: Am Schluß von V. 24 heißt es bei Aquila καὶ τοῦ ἀλεῖψαι ἡγιασμένον ἡγιασμένων;[2]) zu Anfang von V. 26 bei Aquila, ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ, bei Symmachus ἐκκοπήσεται χριστὸς καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ. Man sieht, diese Übersetzungen begünstigen in jeder Weise die messianische Deutung.

c. Die Wochenprophetie nach der Peschitta.

I. Der Text. Ich gebe den Text nach dem Kodex Ambrosianus (sec. fere 6.)[3]) in hebräischen Lettern, wobei ich die (übrigens sehr wenig zahlreichen) Lesepunkte, mit Ausnahme der Pluralpunkte, übergehe und die Verszahlen beifüge.

1) Vgl. Field, Origenis hexaplorum quae supersunt II 922 (Auctarium S. 58).

2) Die Übersetzung der Stelle bei Symmachus ist uns nicht erhalten.

3) Herr Merk schickte mir eine Abschrift zu, die er auf der Münchener Staatsbibliothek genommen hat. Doch war auch mir selbst der photolithographische Nachdruck Ceriani's zugänglich.

24 שבעין שבו̈עין נתתניחון על עמך ועל קריתא דקודשך למשלם חוב̈א
ולמגמר חטה̈א לשובקן עולא ולמיתיו זדקא דמן עלמא ולמשלם חזוא
ונביא[1] ולמשיחא קדוש קוד̈שין 25 ותדע ותסתכל מן מפקנה דמלתא למהפך
ולמבניו לאורשלם ולמאתא משיחא מלכא שבו̈עא שבעא ושבו̈עא שתין
ותרין ונהפוך ונבנא לאורשלם שוק̈יה ופלטו̈תה לשולם זבנא 26 ובתר
שבו̈עא שתין ותרין נתקטל משיחא ולא אית לה וקריתא דקודשא תתחבל
עם מלכא דאתא וחרתה בגרופיא ועדמא לחרתא דקרבא דפסיק̈תא דחבלא
27 ונעשן דיתקא לסגיא̈א שבועא חד ופלגות שבועא ונבטל דבחתא וקור̈בנא
ועל כנ̈פיה דטנפותא חבלא עדמא לגמוריא דפסי̈קתא תתניח על חבלא.

II. Erklärung der Übersetzung. Ich gebe einfach eine lateinische Übersetzung. 24 Septuaginta hebdomades requiescent super populum tuum et super civitatem sanctitatis tuam, ut consummentur praevaricationes et finiantur peccata, ut dimittatur iniquitas et adducatur justitia, quae a saeculo, et consummentur visio et prophetae et usque ad Christum sanctum sanctorum. 25 Igitur scias et intelligas ab egressu verbi, ut rursus aedificent Jerusalem, et usque ad adventum Christi regis hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae. Et rursum aedificabit (man baut) Jerusalem, vicos ejus et plateas ejus, in consummatione temporis. 26 Et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus et non erit ei. Et civitas sanctitatis destruetur cum rege venturo, et exitium ejus cum erasione et usque ad finem belli, decretorum, vastationis. 27 Et firmabit foedus multis hebdomade una, et in medio hebdomadis (et) abolebit sacrificium et oblationes, et super alas abominationis desolatio, et usque ad consummationem decretorum requiescet super desolatione [i. e. jacebit (civitas) in desolatione et ruinis].

III. Resultate. 1. Der Übersetzer hatte keinen andern Konsonantentext vor sich als unsern massoretischen. Man halte nur die Übersetzung neben die hebräische Bibel, um das einzusehen. Speziell in V. 25 entspricht in consummatione temporis (לשולם זבנא) genau der griechischen Auffassung καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί.

2. Der Syrer hielt die Weissagung für messianisch. Speziell wird die Heiligkeit der Heiligkeiten in V. 24 ausdrücklich als

1) In diesem Worte ist das ב verzeichnet, so daß in der Handschrift deutlich ein ק zu stehen scheint.

Messias bezeichnet. In V. 26 vermeidet er den Irrtum der LXX und Theodotions, und versteht unter משיח den Messias. עם נגיד הבא übersetzt er richtig cum rege venturo. Dieser rex venturus ist ihm wieder der Messias; wenigstens liegt diese Deutung zunächst, und Ephrem hat den Text so verstanden.[1])

d. Die Wochenprophetie in der lateinischen Bibel und Schlußergebnis.

I. Vor Hieronymus. Einen lateinischen Text bietet Tertullian.[2]) Einen andern liefert eine Handschrift bei Ranke.[3]) Beide Übersetzungen folgen dem Theodotion. Tertullian erklärt seinen Text messianisch, und auch Rankes Text, in dem leider V. 24 fehlt, legt einer solchen Auslegung keine Hindernisse in den Weg. Es ist kein Grund vorhanden, sich hier näher auf diese Texte und ihre Lesearten einzulassen. Ich notiere bloß, daß wir in V. 26 bei Tertullian lesen: „exterminabitur unctio et non erit". Er hat also in seinem Theodotion κρίμα noch nicht gelesen.

II. Die Übersetzung des Hieronymus. Daß Hieronymus in Daniel 9 unsern hebräischen Konsonantentext, genau wie er jetzt ist, vor sich hatte, und daß er den Text messianisch deutete, weiß alle Welt. Ich bemerke bloß, daß er in V. 24 „die Heiligkeit der Heiligkeiten" persönlich faßt, also darunter den Messias versteht: „Ungatur Sanctus sanctorum." V. 26 lautet bei Hieronymus: Et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus et non erit ejus. Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo. Die Worte populus qui eum negaturus est, welche die heutige Vulgata hinter „et non erit ejus" einschiebt, stammen kaum aus der Übersetzung des Hieronymus, sondern sind eine aus seinem Danielkommentar[4]) geschöpfte Glosse. Dort nämlich hat Hieronymus hinter ejus erklärend und paraphrasierend (gleichsam in Parenthese) populus qui etc. in den Text hineingeschoben. Der hl. Augustin bezeugt ausdrücklich: In eadem (Danielis) prophetia hebraei codices

1) Ephrem Syri opera II (Rom 1740) S. 222.

2) Adv. Judaeos c. 8 (Migne 2, 612. 613).

3) Ranke, Fragmenta versionis sacr. Script. latinae antehieronymianae 1868, II, 113—115. Vgl. Fraidl a. a. O. S. 35.

4) Migne 25, 542.

expressius habent: „Occidetur Christus et non erit ejus“ i. e. non erit ejus civitatis.[1]) Mit hebraei codices kann Augustinus nur die vom hl. Hieronymus nach dem Hebräischen angefertigte lateinische Übersetzung gemeint haben.[2])

III. Schlußergebnis. Alle alten Übersetzer haben den hebräischen Konsonantentext genau so gelesen wie er noch heute in unsern Drucken sich findet. Mindestens liegt kein Grund vor, das Gegenteil zu glauben. Das gilt speziell auch von LXX nach dem Kodex Chisianus. — Alle alten Übersetzungen lassen vernünftiger Weise nur die messianische Deutung zu. Sie sind auch wirklich von den Vätern, die sie benutzten, nie anders verstanden worden. Manche Übersetzungen, z. B. Peschitta, bringen die Beziehung auf den Messias in förmlichster Weise zum Ausdruck. Speziell muß der Kodex Chisianus messianisch gedeutet werden, und die messianische Auffassung hat sogar in der Textgeschichte dieses Kodex unverkennbare Spuren hinterlassen.

## D. Daniels Wochenprophetie bei den Neuern.

Die Ungläubigen unserer Tage sind darüber einig, daß die Prophetie die Schicksale Jerusalems zur Zeit des Antiochus Epiphanes zum Vorwurfe hat, und von einem Zeitgenossen jener Ereignisse verfaßt ist. Diese Übereinstimmung findet ihre höchst natürliche Erklärung nicht in der Güte der Gründe, auf die sie sich stützt, sondern in den unüberwindlichen Vorurteilen, womit diese Forscher an biblische Probleme herantreten. Eine falsche Metaphysik hat die Hälfte und die bessere, höhere Hälfte ihrer Verstandeskräfte außer Funktion gesetzt und sie vollständig unfähig gemacht, übersinnliche und religiöse Gegenstände zu beurteilen. Längst bevor sie auch nur die Bibel geöffnet, wissen sie, daß Weissagungen und deren Erfüllung unmöglich sind. Vor jeder Prüfung des Textes sind sie fest überzeugt, daß Dan. 9 eine messianische Weissagung, die in Erfüllung gegangen wäre, nicht vorliegen kann. Der entgegengesetzte Gedanke ist ihnen unmög-

1) Epist. 199 ad Hesychium de fine saeculi c. 7. n. 21 (Migne 38, 912).

2) Fell, Theol. Quartalschrift 1892 S. 357; Granderath in Stimmen aus Maria-Laach 1879 II, S. 49.

lich, wie dem Blindgebornen die Vorstellung der Farbe, nur mit dem Unterschiede, daß ihre Blindheit eine mehr oder minder frei gewollte ist. Gründe, die zugunsten einer messianischen Deutung sprechen, können für sie gar nicht existieren. Sie vermögen nur Gegengründe zu sehen, und sie wissen dieselben oft mit großer Geschicklichkeit aufzustöbern; die beständige einseitige Übung hat ihren Sinn für solche Dinge bis ins Krankhafte geschärft. Sobald nun jemand „weiß", daß in Dan. 9 nicht vom Messias die Rede ist, weiß er auch, daß das Kapitel von Antiochus Epiphanes handelt. Neben der messianischen kann höchstens diese Deutung noch in Frage kommen. Von Epiphanes ist vorher und nachher die Rede, und manche Wendungen unsers Kapitels sind aus ästhetischen Gründen, wie wir zeigten, den Ausführungen über Antiochus nachgebildet. So ist denn der Unglaube durch seine Vorurteile dazu verdammt, Dan. 9 von den Ereignissen der Machabäerzeit zu verstehen; die messianische Deutung kann er nicht sehen, selbst wenn sie die richtige sein sollte. Deshalb ist das übereinstimmende Zeugnis des Unglaubens gegen die Messianität unseres Kapitels absolut wertlos. Dieses Urteil stand schon unerschütterlich fest, bevor man sich den Fall auch nur angesehen. Hat aber einmal der Unglaube seine These aufgestellt und mit Scheingründen ausgestattet, so bewirkt die Macht der Suggestion, daß auch andere, die nicht ungläubig sind, sich dieser Meinung beugen. Homo est animal credibile. Glaubt er nicht der Kirche, so glaubt er Luther; und glaubt er keiner religiösen Auktorität, so glaubt er um so blinder dem Modeprofessor. Soll übrigens die Auktorität in unserer Frage entscheiden, so ist die messianische Erklärung des Sieges gewiß. Zu ihr steht das gesamte Altertum und die ungeheure Mehrheit der gläubigen und deshalb vorurteilslosern Forscher der Gegenwart. — Wir wollen jetzt zwei in neuerer Zeit aufgestellte nichtmessianische Deutungen uns näher ansehen, um dem Leser das Urteil über die Wahrheit oder Falschheit der von uns vorgezogenen messianischen Deutung zu erleichtern.

### a) Die Ansicht Schürers.

I. Schürer[1]) äußert sich also: „Die ersten 7 Jahrwochen, also 49 Jahre, rechnet er, wie dem Zusammenhange nach [!]

1) Geschichte d. jüdischen Volkes III, 1898, S. 189.

nicht wohl zweifelhaft sein kann, von der Zerstörung Jerusalems [d. i. von der Zeit, da ausgeht der Befehl, daß man Jerusalem aufbaue!] bis zum Auftreten des Cyrus, was ungefähr stimmt (588—537 v. Chr.) [vielleicht richtiger: 586—537 v. Chr. d. i. ganz genau 49 Jahre]. Die folgenden 62 Jahrwochen dagegen rechnet er vom Auftreten des Cyrus bis auf seine Zeit und zwar genauer: bis ein Gesalbter ausgerottet werden wird, worunter wahrscheinlich [?] die Ermordung des Hohenpriesters Onias III i. J. 171 zu verstehen ist. Nun sind aber v. J. 537 bis 171 nur 366 Jahre, während 62 Jahrwochen 434 Jahre ergeben würden. Der Verfasser hat also ungefähr 70 Jahre zu viel gerechnet. Man hat gemeint, dies sei nicht möglich, und hat daher die dem Zusammenhange [!] allein entsprechende Erklärung auf verschiedene Weise zu umgehen versucht [wenn hier Versuche gemacht werden, den Zusammenhang zu umgehen, so tun das Schürer und seine Gesinnungsgenossen]. Daß aber ein solcher Irrtum in der Tat möglich ist, beweist aufs schlagendste [?] der Umstand, daß z. B. auch Josephus sich in einem ähnlichen Irrtum befindet, wie aus folgenden drei Stellen hervorgeht: 1. Bell. Jud. VI, 4, 8 rechnet er vom zweiten Jahre des Cyrus bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr.) 639 Jahre. Darnach fiele das zweite Jahr des Cyrus 569 v. Chr. [richtiger 570 v. Chr.] 2. Antt. XX, 10 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Antiochus V. Eupator (164—162) 414 Jahre. 3. Antt. XIII, 11, 1 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Aristobul I. (105—104) 481 Jahre. Das Auftreten des Cyrus fiele also nach 1. in das Jahr 570 [richtiger: 571] v. Chr., nach 2. etwa in d. J. 578, nach 3. in d. J. 586, während es in Wahrheit in das J. 537 fällt. Josephus hat also 40 bis 50 Jahre zu viel gerechnet. Noch genauer stimmt mit Daniel der jüdische Hellenist Demetrius überein, der von der Wegführung der zehn Stämme ins Exil bis auf Ptolomäus IV. (222 v. Chr.) 573 Jahre rechnet, also genau wie Daniel um etwa 70 Jahre zuviel (s. die Stelle bei Clemens Alex. Strom. I, 21, 141 [Migne 8, 878]). Offenbar (?) folgt also Daniel einer auch sonst verbreiteten [!] Ansicht, indem er für diesen Zeitraum etwa 70 Jahre zu viel ansetzt. Es fehlte damals noch an genügenden Hilfsmitteln für eine sichere Chronologie. Bei Daniel kann aber der Irrtum um so

weniger befremden, als bei ihm die Ansetzung von 62 Jahrwochen für den betreffenden Zeitraum nur eine Konsequenz seiner Deutung der jeremianischen Weissagung war."

Aber Daniel gibt keine Deutung der jeremianischen Weissagung. Und gäbe er eine solche, so dürfte er deshalb nicht 366 Jahre zu 434 Jahren abrunden. Und hätte er so grobe und handgreifliche chronologische Verstöße sich erlaubt, so hätte man sein Buch niemals in den Kanon aufgenommen. — Sonderbar ist es auch, daß die Periode von 49 Jahren wunderbar genau stimmt, die von 434 Jahren ganz und gar nicht, obwohl die erste dem Verfasser zeitlich ferner lag (er hat nach Schürer in der Machabäerzeit seine falschen Weissagungen geschmiedet). Das Rätsel erklärt sich einfach, sobald wir uns in den Geisteszustand dieser Exegeten hineindenken. Sie sind von der fixen Idee beherrscht, daß bei Daniel eine messianische Weissagung nicht vorliegen könne. Also spricht er von der Machabäerzeit. Wo ist aber da ein Gesalbter, der zu Beginn der Greuel des Epiphanes stirbt (Dan. 9, 26)? Mustern wir einmal die Machabäerbücher durch! Es müßte nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn wir da nicht irgendeinen „Gesalbten" fänden, der um diese Zeit gestorben wäre. Richtig, da haben wir's. 2 Mach. 4, 34 wird Onias ermordet. Der Gemordete war zwar kein Gesalbter, aber der Mörder Menelaus war gesalbt und Hoheprieſter, und auch Onias war einmal gesalbt gewesen. Er ward zwar nicht vom Verwüster des Tempels Antiochus getötet, sondern gegen dessen Willen (2 Mach. 4, 37) vom Hüter des Heiligtums Menelaus. Sein Tod ist überhaupt ohne alle Beziehung zu der nun folgenden Profanierung des Tempels. Aber das macht nichts. In den Machabäerbüchern findet sich niemand sonst, der zur gewünschten Zeit stirbt. Also muß Onias der Gesalbte sein, den Dan. 9, 26 im Auge hat. Es kann gar keine Gegengründe geben; jedes nähere Eingehen auf sie ist überflüssig, man würde ja auch nichts Gutes an ihnen zu sehen vermögen. Damit steht der terminus ad quem der Wochenberechnung unerschütterlich fest. Es ist das Todesjahr des Onias 171 v. Chr. Nun redet Daniel von 69 bis 70 Wochen und von 7 Wochen. Nehmen wir also einmal die chronologische Tabelle zur Hand! 69 oder 70 Wochen (483 bis 490 Jahre) vor des Onias Tod findet sich nichts Passendes.

Versuchen wir es also einmal mit den 7 Wochen! Wo finden sich denn in der Tabelle für die jüdische Geschichte von 600 bis 171 v. Chr. zwei Ereignisse, die 49 bis 50 Jahre auseinanderliegen? Nun, da haben wir ja die Periode von 586—537 v. Chr. d. i. von der Zerstörung des Tempels bis zur Rückkehr aus Babel. Ans Werk also! das muß Daniels Periode von sieben Wochen sein, die vom Ausgange des Wortes bis auf einen Gesalbten läuft. Der terminus ad quem „bis zu einem Gesalbten" kann keine Schwierigkeiten machen. Irgend einen Gesalbten, sogar mehrere, hat es immer gegeben. Für das Jahr 537 stehen Cyrus, Josue, Zorobabel, Aggäus u. a. zur Auswahl. Und der terminus a quo? Nun, irgend ein Wort ergeht immer. Im Jahre 586 erging zwar nicht ein Wort des Perserkönigs Jerusalem zu bauen, es erging auch nicht das Wort des Jeremias, daß Jerusalem 70 Jahre in Trümmer gelegt werden solle (dieses Wort erging Jahrzehnte früher), sondern es erging das Wort Nabuchodonosors, Jerusalem zu zerstören. Der Text spricht allerdings von einem Wort „Jerusalem zu bauen". Aber das macht nichts. Ohne Zerstörung gibt es keine Wiederherstellung; die Zerstörung ist also der Anfang des Neubaus, und das Wort Nabuchodonosors war ein Wort, Jerusalem zu bauen. Das ist wirklich das Muster einer Erklärung nach dem Zusammenhange, wie Schürer so schön und so oft versichert! Doch wo bleiben die 62 Wochen? Von 537—171 v. Chr. (bis zum Tode des Onias) haben wir nicht 434, sondern 366 Jahre. Ei, das macht doch gar nichts; der Daniel war sehr schwach in der Chronologie und in der Mathematik, er hat sich gehörig verrechnet. Bleiben wir nur immer hübsch beim Zusammenhang! — Doch genug; ich zweifle nicht, daß man die Weissagung ebensogut auf die Eroberung Konstantinopels vom Jahre 1453 deuten könnte, als in besagter Weise auf den Tod des Onias. Wir haben jetzt die Ansicht Schürers psychologisch erklärt, denn logisch läßt sie sich nicht erklären. Wir begreifen jetzt vollständig, weshalb die Periode von 49 Jahren rechnerisch stimmt, während die von 434 Jahren ganz in die Brüche geht.

Schürer fühlt, daß der Rechenfehler Daniels stark ist. Er gibt sich viele Mühe, die Sache glaubhafter erscheinen zu lassen. Josephus Flavius, sagt er, hat einige Male Irrtümer inbezug auf jene Periode begangen, desgleichen hat sich Demetrius ein-

mal vertan. Also konnte auch Daniel irren. — Das Argument schließt nicht: Josephus ist, alle Welt beklagt es, oft leichtfertig in chronologischen Dingen; also auch Daniel. Da fehlt ja die Konsequenz.[1]) Der Mangel an Logik wird noch peinlicher, wenn man Daniel und Josephus mit einander vergleicht. Josephus gibt sein Werk nicht für eine göttliche Offenbarung aus, sondern schrieb für eine vielfach leichtfertige Welt ein Buch, das namentlich auch unterhaltend sein sollte. Da konnte er eher sorglos mit der Chronologie verfahren, als Daniel, der göttliche Offenbarungen zu verkünden vorgab. Ferner, niemand dachte daran, den nachlässig geschriebenen Josephus in den Kanon aufzunehmen. Daniel ward kanonisiert von gelehrten Leuten, die den Zeiten, um deren Chronologie es sich handelt, so nahe standen, daß sicher der eine oder andere von ihnen die maßlosen chronologischen Verstöße Daniels erkannt hätte. Sodann gibt Daniel (nach Schürers Meinung) die Chronologie einer Zeit, die ihm unmittelbar vorausging, er spricht gleichsam von seiner Gegenwart; für Josephus aber lagen dieselben Ereignisse in einer schon ziemlich fernen Vergangenheit. Also können wir bei Josephus viel eher einen Irrtum vermuten, als bei Daniel. Endlich spricht Schürer von einem „verbreiteten" Irrtume. Das einzige Beispiel des Josephus genügt doch nicht zu sagen, der Irrtum sei „verbreitet". Und wenn er zu des Josephus Zeiten „verbreitet" gewesen wäre, so folgt nicht, daß er es schon zu Daniels Zeiten gewesen ist, zumal man damals den Ereignissen noch näher stand und sie besser kannte als Josephus.

In Schürers Argumentation vermißt man schmerzlich alle Konsequenz. Ist aber wenigstens die Prämisse richtig? Prüfen wir die Zeugnisse Schürers vom letzten und „schlagendsten" bis zum ersten! Demetrius zählt bei Clemens Alexandrinus,[2]) von der assyrischen Gefangenschaft bis auf Ptolemäus IV 573 Jahre, von der babylonischen Gefangenschaft bis ebendahin 338 Jahre,

---

1) Man sage nicht: Die Kraft des Argumentes liegt nicht darin, daß Josephus irrt, sondern daß er genau denselben Fehler begeht wie Daniel. Josephus begeht ja nicht denselben Fehler wie Daniel, und bei Josephus selbst haben die behaupteten Fehler nicht immer den gleichen Wert. — Aber Demetrius? Nun, das werden wir gleich sehen.

2) Migne 8, 878.

von der assyrischen bis zur babylonischen Gefangenschaft 128 Jahre. Aus den beiden ersten Angaben müßte man schließen, zwischen den beiden Gefangenschaften lägen 573—338 = 235 Jahre. Demetrius versichert, es seien nur 128. Wenn also der Text etwas beweist, so beweist er, daß es eine „verbreitete" Ansicht gewesen ist, 573 minus 338 sei 128. Das glaubt wohl Schürer selbst nicht. Der Text ist evident korrumpiert und zu einer Beweisführung absolut ungeeignet. Und das ist Schürers Hauptargument, ja sein einziges; denn bei allen andern beträgt der Fehler auch nicht annähernd 70 Jahre. Die „verbreitete" Ansicht hat sich in Dunst aufgelöst, sobald man der Sache fest ins Auge geschaut. — Aber wir sind noch nicht am Ende. Das Interessanteste kommt erst. Die Periode, um die es sich bei Daniel handelt, ist ja nicht die seit der assyrischen, sondern die seit der babylonischen Gefangenschaft verflossene Zeit. Für diese berechnet Demetrius bis Ptolemäus IV (222 v. Chr.) 338 Jahre. Rechnen wir zurück, so kommen wir auf das Jahr 560 v. Chr. Wir mögen nun als Jahr der Wegführung 586 oder 607 ansetzen: auf alle Fälle hat Demetrius die Zeit seit der babylonischen Gefangenschaft um 20 oder 50 Jahre *zu kurz* angesetzt. Und Schürer will beweisen, die Neigung sei „verbreitet" gewesen, diesen Zeitraum 70 Jahre *zu lang* zu nehmen! Schürer wird jetzt selbst einsehen, daß antiapologetische Instinkte den Blick nicht weniger trüben, wie eine unkluge Apologetik.

Antiquit. XIII, 11, 1 zählt Josephus von der Rückkehr aus Babel bis Aristobul (105 v. Chr.) 481 Jahre und drei Monate. Rechnen wir nun von 105 v. Chr. 481 Jahre zurück, so kommen wir auf das Jahr 586 v. Chr. Das ist aber nicht das Jahr der Rückkehr, sondern das Jahr der letzten Wegführung, das Jahr der Zerstörung der Stadt. Dieses Zusammentreffen mit dem Jahre der Zerstörung ist doch kein Zufall. Wir müssen annehmen, Josephus habe in einer Zerstreuung die Jahre der Wegführung und Rückkehr verwechselt. Die Stelle beweist also genau das Gegenteil von dem, was Schürer beabsichtigt. *Sie beweist, daß Josephus die Chronologie jener Zeiten genau kannte*, wenigstens in bezug auf die Hauptereignisse. Für einen „verbreiteten" Fehler von 70 Jahren spricht sie nicht (Der Fehler betrüge ja auch nur 50 Jahre).

Antt. XX, 10, 1—3 lesen wir: Von Aaron bis Phanasus

(פינחס) zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems durch Titus ſind es 83 Hoheprieſter: 13 Hoheprieſter bis zum Bau des erſten Tempels, 612 Jahre; 18 Hoheprieſter bis zur Zerſtörung des Tempels durch Nabuchodonoſor, 466 Jahre; 15 Hoheprieſter bis auf Antiochus Eupator, 414 Jahre. Um dem Leſer die Kontrolle zu erleichtern, müſſen wir den Text des Joſephus ihm vorlegen. Post illos autem pontifices tredecim (von Aaron bis Salomon) pontificatum tenuerunt duodeviginti, qui a tempore Salomonis regis Hierosolymis sibi invicem successerunt, usque dum Nabuchodonosor, Babyloniorum rex, contra urbem expeditione facta, templum cremarit, et gentem nostram Babylonem abduxerit et Josedec Pontificem captivum fecerit. Tempus autem illorum pontificatus annorum erat 466, mensium sex, dierum decem, *quum utique Judaei jam sub regibus essent.* Post tempus vero annorum septuaginta, ex quo gentis excidium a Babyloniis factum est, Cyrus Persarum rex Judaeos e Babylone in patriam suam remisit templumque denuo condere iis concessit. Tum itaque Josue Josedeci filius, unus e captivis qui reversi sunt, pontificatum accipit. Atque is posterique ejus, quindecim universi, usque ad regem Antiochum Eupatora *liberi populi statum rexerunt* [ἐπολιτεύοντο δημοκρατικῶς d. i. zu einer Zeit, wo das Volk keine eigenen weltlichen Herrſcher hatte] per annos 414. Primusque Antiochus ille quem memoravimus [Eupator] et dux ejus Lysias Oniam cognomento Menelaum [nicht zu verwechſeln mit Onias III] pontificatu privant quippe Beroeae interfectum; filioque ejus successionis jure depulso, Jacimum [meiſt Alcimus genannt] faciunt Pontificem, ex genere quidem Aaronis, sed non ex Oniae [Menelai] domo. Quamobrem Onias Oniae [Menelai] defuncti patruelis [ἐξάδελφος, der Sohn von Onias III, deſſen Bruder nach Joſephus Menelaus war], ejusdem cum patre [Onia III] nominis in Aegyptum profectus conciliataque sibi Ptolemaei Philometoris et Cleopatrae conjugis ejus amicitia peruasit eis, ut in Heliopolitica praefectura Deo templum Hierosolymitano simile aedificandum curarent ipsumque Pontificem constituerent. Sed de illo quidem templo in Aegypto extructo saepius diximus. At Jacimus [Alcimus], quum triennio pontificatum tenuisset, obiit. Ei autem nemo statim successit, sed per septennium civitas mansit pontifice destituta. Rursum vero posteri generis Asamonaei,

*postquam illis mandata esset gentis praefectura* et bellum contra Macedones [Syros Hellenistas] gessissent, Jonathan pontificem creant, qui septem annis rebus praeerat. — Menelaus, von dem hier die Rede ist, wurde Hoheprieſter 172 v. Chr. (2 Mach. 4, 23—24). Sein Vorgänger war Jason (175 bis 172); dessen Vorgänger war Onias III, der 175 abgesetzt wurde (2 Mach. 4, 7). Nach Josephus (Antt. XII, 5, 1) waren Onias III, Jason (oder Jesus) und Menelaus (oder Onias) Brüder. Das wird ein Irrtum des Josephus sein. Menelaus war wohl nur einer der nächsten Verwandten Onias III. 2 Mach. 4, 23 heißt Menelaus ein Bruder des Benjamiten (2 Mach. 3, 4) Simon. Doch ist Bruder hier kaum im eigentlichen Sinne gemeint — wie hätte ein Benjamit Hoheprieſter werden können? —, sondern steht für Gesinnungsgenosse oder Schwager u. dgl. Auf des Menelaus Betreiben ward Onias III. ermordet 171 v. Chr. (2 Mach. 4, 34). Menelaus ward durch Antiochus Eupator und Lysias hingerichtet 163 v. Chr. (2 Mach. 13, 4). Er war also gegen 10 Jahre Hoheprieſter (172—163). Denn Lysimachus (2 Mach. 4, 29) war nicht Hoheprieſter, sondern Stellvertreter des Hohenprieſters Menelaus; der griechische Text lautet: καὶ ὁ μὲν Μενέλαος ἀπέλιπε τῆς ἀρχιεροσύνης διάδοχον (Stellvertreter) Λυσίμαχον τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφόν, Σώστρατος δέ Κράτητα. Dem Menelaus fogte Alcimus oder Jacimus (163—160 v. Chr.). Er ward von Antiochus V. nach der Hinrichtung des Menelaus ernannt, wie Josephus (hier u. Antt. XII, 9, 7) erzählt. Aber die Juden vertrieben ihn sehr bald. Demetrius I. (162—150), der Mörder und Nachfolger Antiochus V, bestätigte ihn im Amte oder setzte den Vertriebenen von neuem ein 162 v. Chr. (2 Mach. 14, 3—7; 1 Mach. 7, 9). 160 v. Chr. starb er an einer Krankheit unter großen Schmerzen (1 Mach. 9, 56). Nun war man nach Josephus 7 Jahre ohne Hoheprieſter (160—153 v. Chr.). Dann gelangte Jonathan zum Pontifikat 153 v. Chr. — Nach dem Gesagten versah Menelaus (oder sein Stellvertreter Lysimachus) das hoheprieſterliche Amt zur Zeit des Machabäers Judas, d. i. als die Juden wieder eigene Herrscher, den Judas, erhielten. Deshalb glaube ich, daß bei Josephus der terminus ad quem der 414 Jahre, während deren nur Hoheprieſter regierten, unter denen die Juden keine eigenen Herrscher hatten, der Amtsantritt dieses Menelaus (172 v. Chr.)

ist. Josephus sagt etwas unbestimmt, die fürstenlose Periode der Hohenpriester gehe bis auf Antiochus V Eupator. Die Juden erkämpften sich nämlich ihre Unabhängigkeit gegen Ende der Herrschaft des Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.), also kurz vor dem Regierungsantritt des Antiochus V. Eupator (164—162 v Chr.), zu dessen Zeiten Menelaus noch Hoheprieſter war. Der terminus a quo der Rechnung ist wohl das Ende der vorausgehenden Periode von 466 Jahren, also das Jahr 586 v. Chr., von dem ab die Juden keine eigenen weltlichen Herrscher mehr in Jerusalem hatten (ἐπολιτεύοντο δημοκρατικῶς). Von 586 bis 172 v. Chr. haben wir wirklich präzis 414 Jahre. Die Stelle beweist wiederum, daß Josephus die Chronologie jener Zeit genau kannte. Schürer hat die etwas nachlässige Ausdrucksweise des Schriftstellers benützt, um den gewünschten Irrtum (der übrigens keinesfalls 70 Jahre betrüge) ihm nachweisen zu können.

So ist denn die ganze Argumentation Schürers in traurigster Weise mißglückt. Es fehlt nicht bloß jede Konsequenz, sondern sogar die als Prämisse dienende „Tatsache" ist eine Mystifikation der schlimmsten Sorte. Es bleibt als einziger Beleg für den „verbreiteten" Irrtum die Stelle Bell. Jud. VI, 4, 8. Dort rechnet Josephus von der Gründung des Tempels im 2. Jahre des Cyrus bis auf die Zerstörung durch Titus 639 Jahre und 45 Tage. Das ist etwa 34 Jahre zu viel. Ich glaube nun wirklich, daß nicht ein Irrtum des Josephus, sondern einfach eine Textkorruption vorliegt. Aber damit Schürer mir nicht vorwerfen könne, ich sei von einer unerlaubten Vorliebe für Josephus befangen, will ich gegen meine bessere Überzeugung annehmen, Josephus habe geirrt. Was hat Schürer nun erreicht? Ich denke, nichts. Denn a) Schürer will einen „verbreiteten" Irrtum beweisen; bringt aber nur ein Beispiel. b) Er will beweisen, zu Daniels Zeit, sei dieser Irrtum verbreitet gewesen; und das eine Beispiel liegt in einer viel spätern Zeit, die über die Ereignisse nicht mehr so gut unterrichtet sein konnte, wie Daniel und die, welche sein Buch in den Kanon aufnahmen. c) Er will den ungeheuern Fehler[1])

1) 70 Jahre sind bei einem Zeitraum von nur 360 Jahren wirklich ein ungeheurer Fehler, zumal da es sich um die großartigsten Ereignisse der jüdischen Geschichte handelt, denen Daniel obendrein zeitlich so überaus nahe stand.

von 70 Jahren beweisen, und sein Beispiel enthält den weit kleinern Fehler von 30 Jahren.[1]) Aber das Interessanteste ist folgendes: Josephus irrt nicht in der Bestimmung der Zeit, die seit der Zerstörung des Tempels verflossen ist. Dieses Datum kennt er sehr genau, wie wir eben aus Antt. XX, 10 und XIII, 11, 1 ersehen haben. Josephus irrt in der Zeit, die seit der Rückkehr aus dem Exil und dem Anfang des Tempelbaues verflossen; dieses Datum setzt er 34 Jahre zu früh an. Also irrt Josephus in der Bestimmung des Zwischenraumes, der zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Rückkehr aus Babel liegt. Er nimmt ihn 34 Jahre zu kurz. Bei Daniel liegt die Sache umgekehrt. Er kennt genau das Intervall zwischen Zerstörung und Rückkehr; es ist das ja gerade die berühmte Periode von 7 Wochen, welche den Ausgangspunkt, den Kern und Stern der Schürer'schen Exegese bildet. Aber Daniel kennt nach Schürer das Datum der Zerstörung nicht; er setzt sie 70 Jahre zu früh an. Wenn also Schürer etwas beweist (das ist nun allerdings nicht der Fall), so beweist er das Gegenteil von dem, was er beweisen will und muß. — Mit andern Worten: Wenn Schürer etwas beweist, so beweist er, daß Josephus und Daniel nicht wußten, daß 7 Jahrwochen zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Rückkehr aus Babel lagen, d. h. er beweist, daß die Grundlage seiner ganzen Exegese falsch ist.

Sehr viele, der von uns so eben gegen Schürers Berufung auf Josephus und Demetrius erhobenen Bedenken hat schon Behrmann in seinem Kommentar zu Daniel 1894 geltend gemacht und damit die Aufstellungen desselben vollständig entkräftet. Nichts desto weniger wiederholt Schürer in seiner 3. Auflage 1898 die Ausführungen der frühern Auflage ganz kaltblütig, ohne die geringste Notiz von den Gegenbemerkungen Behrmanns. Man sieht, die antiapologetischen Instinkte haben Schürer vollkommen verblendet, so daß er die vernichtende Kraft der Behrmann'schen Kritik gar nicht zu erkennen vermochte.

H. Marti[2]) kopiert einfach die Ansicht Schürers. Terminus a quo der Rechnung ist die Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr.

1) Dieser „Fehler" des Josephus schrumpft noch bedeutend zusammen, wenn man erwägt, daß bei ihm eine Periode von 600, nicht von nur 360 Jahren in Frage steht.

2) Das Buch Daniel 1901.

Von da sind es 7 Wochen bis zur Rückkehr aus Babel 537 v. Chr. Dann sind es wieder 62 Wochen bis zum Tode des Onias 171 v. Chr.; d. h. es sind 62 Wochen bloß in der Einbildung Daniels, der sich um 70 Jahre verrechnete. Daß ein solcher Irrtum damals „verbreitet" war, wird nach Schürer mit Berufung auf Josephus und Demetrius bewiesen. Auch Marti nimmt keine Notiz von der ihm vorliegenden Kritik, die Behrmann an Schürers Zeugnissen geübt. Auch er hatte kein Auge für ihre vernichtende Kraft. — Ich habe oft genug gesagt, warum der terminus a quo nicht die Weissagung des Jeremias von der Zerstörung Jerusalems sein könne, warum der Gesalbte in V. 25 nicht Cyrus oder einer seiner Zeitgenossen sei, warum V. 26 nicht auf den Tod des Onias gehe. Ich habe oft genug hingewiesen auf den Parallelismus zwischen V. 26 und 27, den die Erklärung Schürers und Martis vernichtet. Ich habe scharf betont, daß die Messianität von V. 24 klar am Tage liegt. Ich begnüge mich deshalb mit 2 Bemerkungen. a) Marti versichert, der terminus a quo der 7 Wochen sei die Prophetie des Jeremias. Aber bei der Berechnung nimmt er tatsächlich nicht diese Prophetie zum Ausgangspunkt, sondern die Jahrzehnte später liegende Zerstörung Jerusalems, von der Jeremias spricht. Das ist doch ein kurioses Quidproquo. Es ist, als behauptete jemand, Rom sei 17 n. Chr. erbaut worden, weil Livius, der diese Erbauung berichtet, 17 nach Chr. starb.[1]) b) Von exegetischem Standpunkte aus ist es eine höchst gefährliche und nur unter den zwingendsten Gründen erlaubte Annahme, Daniel irre sich und beschreibe falsch; ich sehe dabei ganz ab von der Inspiration. Denn mit solchen Annahmen kann man schließlich behaupten, der Text rede vom

1) Marti erklärt: „Als terminus a quo des ersten Abschnittes, also der 70 Wochen überhaupt, ist der Zeitpunkt genannt [?], da Jeremias Weissagung ausging. Nun stammt Jer. 25, 11 f. nach Jer. 25, 1 aus dem 4. Jahre Jojakims, also aus 604 v. Chr., und Jer. 29, 10 leitet man her aus dem Anfang der Regierung Zedekias, also aus dem Jahre 596 v. Chr. Wahrscheinlich (!) hat sich aber der Verf. des Buches Daniel keine Gedanken über die genauen und verschiedenen Daten der beiden Stellen gemacht, sondern als Ausgangspunkt die Zerstörung Jerusalems angenommen, also das Jahr 586 v. Chr. [!] — Aber dann hätte Daniel sagen müssen: „Wisse also und merke, von der Zeit, da man Jerusalem und den Tempel zerstört hat, bis zur Rückkehr aus Babel sind es 7 Wochen."

Manne im Mond, er schildere ihn aber unrichtig. Mit anderen Worten, die Hermeneutik schreibt vor, daß man annehme, ein Schriftsteller rede von den Dingen, auf die seine Wort passen, nicht aber von den Dingen, auf die seine Worte nicht passen. Nun aber passen die Zeitbestimmungen Daniels nicht auf den Tod des Onias. Also redet er nicht von Onias und seinem Tode.[1])

III. Zu den treuesten Schülern Martis (und damit zu den Anhängern Schürers) zählt der Pater Lagrange, der eifrig bemüht ist, die neue Lehre seinen französischen Landsleuten zu verkünden.[2]) Er hat die ältesten Spuren der modernen Ansichten nach Knabenbauer bei Calmet gefunden.[3]) Dieser widerlegt nämlich gewisse Ansichten des Engländers Marsham und des Jesuiten Harduin und stellt dann selbst eine ähnliche Meinung auf, um sie sofort wieder fallen zu lassen. Alle drei Berechnungen legen in der Tat den terminus ad quem in die Machabäerzeit. — Lagrange gibt zunächst eine Übersetzung der Wochenprophetie, an der er eine Reihe sehr überflüssiger Emendationen vornimmt, wobei er immer von Marti abhängig ist. Wir begnügen uns damit, die Übersetzung von V. 27 dem Leser vorzulegen. Et il (Antiochus) fera une solide alliance avec plusieurs pendant une semaine,[4]) et pendant

---

1) Ebenso passen die Ausdrücke, mit denen er den terminus a quo der Rechnung bezeichnet, nicht auf die Zerstörung Jerusalems. Also ist diese nicht der terminus a quo.

2) Les prophéties Messianiques de Daniel (Revue biblique 1904, S. 494—520).

3) Knabenbauer, In Danielem 1891, S. 270.

4) Dieser Zug findet nach Lagrange seine Erklärung in 11, 32: „Die Verächter der Religion (ברית) wird er (Antiochus) durch Betrug zur Gottlosigkeit verführen." Hier findet sich doch von einem Bündnis, das Antiochus schließt, nicht die geringste Spur. Und wie darf man Daniel den Unsinn zumuten, er nenne ein Bündnis, das nur eine Woche dauert, emphatisch ein solides, dauerhaftes und allem Anscheine nach ewiges Bündnis? — Ach nein! Dieser Zug geht nicht auf das ferne 11, 32 (das hätte Daniel ganz anders ans Licht setzen müssen), sondern er geht auf das nahe 9, 24 f.: „Die ewige Gerechtigkeit (der neue Bund) wird gebracht." Da haben wir das solide, ewige Bündnis in unserer Weissagung selbst erklärt: was brauchen wir Kap. 11? Der Schluß der Prophetie (V. 27) greift also auf den Anfang (V. 24) zurück: Es ist das eine in poetischen Stücken ungemein häufige Inklusion. Wie konnte ein scharfsinniger Mann, wie Lagrange, sich durch die windigen Behauptungen Schürers und Martis derart fascinieren lassen, daß er 9, 27 a mit 11, 32 vergleicht?

une demi-semaine il fera cesser le sacrifice et l'offrande et à sa place[1]) l'abomination de la dévastation, et cela jusqu' à ce que la consommation decidée tombe sur le dévastateur.[2]) — Zu V. 26 ed macht Lagrange die Bemerkung: „Man könnte auch übersetzen: Et la ville et le sanctuaire seront détruits avec le chef etc. Ce serait même la meilleure traduction, si נגיד pouvait ici se dire du משיח dont il vient d'être question.“[3]) Hier hat Lagrange, oder vielmehr sein Gewährsmann Marti, richtig gesehen. Nur irren beide, wenn sie meinen, משיח und נגיד in V. 26 müßten verschiedene Personen sein. Das Gegenteil ist klar, wie ein Blick auf 9, 25 c zeigt. Lagrange macht nicht einmal den Versuch, die behauptete Verschiedenheit mit Gründen zu belegen. Die Auktorität Marti's allein beweist doch nichts.

Mit Marti lehrt Lagrange, der terminus a quo der Berechnung sei die Weissagung des Jeremias über die 70 Jahre der Zerstörung Jerusalems; doch sei dafür die Zerstörung selbst

---

1) Hier ändert Lagrange mit Marti כנף in כנו (vgl. 11, 20. 21. 38). Diese Änderung zerstört den feinen Parallelismus, den wir zwischen 9, 27 e und f nachgewiesen haben. Es ist ein böser Gedanke, diesen Parallelismus einer zufälligen Textverderbnis zuzuschreiben und ihn durch gewaltsame, grundlose Eingriffe in den Text vernichten zu wollen.

2) Hier folgt also Lagrange wieder seinem Führer Marti. Er trennt עד von כלה, was Daniel eine Sprache zumutet, die nicht gerade vom Streben nach Deutlichkeit beherrscht ist, und übersetzt: „und zwar bis Vernichtung und Beschluß (d. i. die beschlossene Vernichtung) sich ergießt auf den Verwüster“. — Daß hier שמם plötzlich ohne jeden ersichtlichen Grund der Verwüster Antiochus sein soll, während es unmittelbar vorher zweimal (im selben Verse und im vorigen) und immer im Buche (8, 13; 9, 18; 11, 31; 12, 11) Verwüstung heißt, ist einer der seltsamen Sprünge, an denen die moderne Exegese so reich ist, und die nun jetzt auch in die bisher so besonnene, katholische Exegese eingeführt werden sollen. — Übrigens gehören עד und כלה unzertrennlich zusammen und bedeuten „bis zur Vernichtung“, wie der von Daniel evident beabsichtigte Parallelismus mit עד קץ in V. 26 beweist. Ferner müßte, wenn עד Konjunktion wäre, das Verbum תחך unmittelbar hinter עד stehen. So verlangt es die Regel; eine Ausnahme müßte der Sprechende klar andeuten, damit man ihn verstehen könne. Lagrange hat sich demnach bei dieser Übersetzung arg von Marti täuschen lassen.

3) Um diesen Sinn zu erhalten, sind keine Änderungen am Texte notwendig, wie Lagrange, wieder unter Marti's Leitung, sie vornehmen zu müssen glaubt. — In unserm Zitat schrieben wir „traduction“ für das bei Lagrange stehende „leçon“.

eingesetzt worden. Wie Marti dieses tolle Quid pro quo uns einzureden sucht, haben wir gesehen. Vernehmen wir jetzt Lagrange. „Le point de depart est en apparence (d. h. im Texte) l'oracle de Jérémie, en réalité (d. h. in Lagrange's Erklärung) la captivité de Babylone.[1]) En effet, c'est sur ce point que Daniel voudrait des éclaircissements (9, 2).[2]) Il se demande comment s'est exécuté l'oracle de Jérémie qui annonçait soixante-dix ans de désastre pour Jérusalem, mais semblait prédire pour le temps suivant une période glorieuse. Le point de départ litteraire [d. h. im Text] est donc [!] bien cet oracle; le point de depart réel [d. h. bei Lagrange-Marti] ne peut être [!] que la captivité elle même. Der Leser möge selbst urteilen, ob in diesen Worten Lagrange's auch nur die Spur von Beweiskraft sich findet. Die durch nichts gerechtfertigte Unterscheidung eines scheinbaren und wirklichen Ausgangspunktes ist höchst interessant. — Übrigens ist es nicht wahr, daß scheinbar das Orakel des Jeremias den Ausgangspunkt bilde. Von diesem Scheine hat vor den modernen Messiasfeinden und den von ihnen hypnotisierten Opfern niemand eine Spur bemerkt. Der scheinbare und wirkliche Ausgangspunkt ist das Edikt (des Perserkönigs), Jerusalem zu bauen. Man lese den Text!

Der terminus ad quem für die 7 Wochen ist bei Lagrange-Marti die Rückkehr aus dem Exil, für die weitern 62 Wochen der Tod des Onias. In bezug auf den letzten Punkt gibt Daniel, so gestehen beide, eine unrichtige Ziffer. Hören wir, wie Lagrange sich damit abfindet: „Daniel setzt 434 Jahre für 366. S'il s'agissait d'un auteur profane, personne ne s'arrêterait à cette difficulté.“ Ich bin in diesen Dingen nicht so weitherzig, wie der Pater Lagrange. Einen solchen Fehler würde ich auch in einem profanen Buche ganz unerträglich finden. Und wenn nun

---

1) Genauer: die endgiltige Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Lagrange hat vielleicht diesen Ausdruck vermieden, weil er mit Recht fürchtete, seine katholischen Leser könnten stutzig werden, wenn man ihnen einreden wollte, die Zerstörung der Stadt sei der Ausgang des Wortes dieselbe zu bauen.

2) Was von dieser Behauptung Lagranges, d. i. Martis, zu halten sei, haben wir oft genug gesagt. Aber wenn es auch wahr wäre, so ist es mir absolut unerfindlich, wie damit erklärt werde, daß der Prophet die Weissagung des Jeremias nennt und die Zerstörung Jerusalems meint.

gar ein Professorenkollegium eine solche Sudelei in den Kanon der besonders zuverlässigen Schriften aufnähme, kännte meine Entrüstung keine Grenzen. Und wenn dieser Mann sich für einen inspirierten Propheten ausgäbe, so wäre das nach meiner Ansicht gar nicht mehr zu qualifizieren. — „Josèphe donne à peu près le même chiffre. L'auteur de Daniel a donc pu tabler sur des résultats reçus. Cela est compatible avec l'inspiration." In der Fußnote beruft sich Lagrange, wie Marti, gegen Josephus und Demetrius auf Schürer. Den Wert der Zeugnisse Schürers kennen wir.[1]) — „Le chiffre de soixante-dix était fournie par Jérémie et c'est un chiffre rond. La dernière semaine était arrêtée dans ses contours, et la première période aussi. Il restait soixante-deux semaines, un bloc que l'auteur n'a pas voulu détailler." Also Daniel wollte mit Rücksicht auf Jeremias zur Zahl 70 gelangen. Da blieb ihm nichts anders übrig, er mußte 366 Jahre zu 434 „abrunden" (!). Aber Daniel durfte sich nicht an die Siebzigzahl des Jeremias binden, wenn sein Gegenstand diesem Verfahren sich absolut widersetzte. Nur wirklich verwandte, nicht heterogene Dinge darf man in Parellele setzen, sonst wird man zum Toren und zum Fälscher. Warum hat Daniel nicht auch die 7 Wochen „abgerundet"? Ich begreife gar nicht mehr, weshalb Lagrange den wirklichen und scheinbaren Ausgangspunkt der Berechnung unterscheidet. Man lasse doch ruhig den wirklichen Ausgangspunkt mit dem scheinbaren zusammenfallen! Die Abrundungstheorie wird trotzdem alle Schwierigkeiten spielend lösen. — „La précision du chiffre n'a aucune importance dans notre interprétation." Damit hat diese interprétation sich selbst gerichtet. Eine Erklärung, der die Zahlen des Textes und folglich (a pari) alles im Texte gleichgiltig ist, hat den Anspruch auf den Namen einer Erklärung verloren.[2])

---

1) Lagrange verdient keinen Vorwurf, daß er die von Behrmann an Schürer geübte Kritik nicht berücksichtigte. Sie ist ihm wohl unbekannt geblieben.

2) Man sage nicht: „Die Genauigkeit der Zahlen ist gleichgültig, nicht einfachhin die Zahl." Wenn man für 366 die Zahl 434 einsetzt, handelt es sich nicht mehr um die „Genauigkeit". Wer 434 für 366 setzt, der redet nicht blos ungenau, sondern schlechthin falsch. Von einer „Annäherung" an die Wahrheit kann da keine Rede mehr sein. Aber auch die Genauigkeit der Zahlen darf dem Erklärer nicht gleichgiltig sein. Für die Periode von

Schließlich bemerkt Lagrange: „Les commentateurs (bei den Katholiken) accordent peu d'attention ou verset 24"; dieser Vers könne nur messianisch gedeutet werden. — Daß die katholischen Erklärer diesen Vers wenig beachtet hätten, ist einfach unwahr. Sie haben ihm immer die hervorragendste Aufmerksamkeit zugewandt und aus ihm den messianischen Charakter der ganzen Weissagung bewiesen. Sie werden das auch fernerhin tun unabhängig von der herablassend angebotenen Direktive Lagranges. Aber wenn V. 24 messianisch ist, wenn der Prophet also sagt, daß nach 70 Wochen der Messias kommt, wie kann Lagrange noch behaupten, daß der Gesalbte in V. 26, der ja nach 70 Wochen kommt, vom Messias verschieden und der 200 Jahre früher verstorbene Onias sei? Wenn es bis Christus 70 Wochen sind, sind es nicht 70 Wochen bis Onias. Oder ist etwa V. 24 messianisch en apparence, aber nicht en réalité? Ein solches Doppelspiel wollen wir in die katholische Exegese nicht einführen. — Endlich belehrt uns Lagrange (hierin folgt er stillschweigend dem Jesuiten Harduin), daß der Tod des Onias ein Typus des Messias sei. Woher weiß das der Pater? Steht das vielleicht bei Daniel? Ich finde es nicht dort, die heiligen Väter haben es auch nicht gefunden, vor Harduin hat es niemand gewußt; und Harduin (man verzeihe mir die offene Sprache) hat es nur behauptet, weil er den messianischen Charakter der Weissagung, den er in Wirklichkeit (en réalité) leugnete, scheinbar (en apparence) retten wollte. Natürlich hat Harduin nicht andere täuschen wollen, er hat sich selbst getäuscht. Kurz, es ist kein guter Gedanke, wenn man die katholische Apologetik, statt auf die Väter und ihre Erklärung der Weissagungen, auf die Typen Harduins und anderer Leute zu gründen versucht. Christus und die Apostel und die Väter haben uns belehrt, daß die Juden ihrer Zeit aus der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen Jesus von Nazareth als den verheißenen Messias erkennen konnten. Wie denkt Lagrange diesen Beweis zu führen?

Sind einige meiner Äußerungen zu scharf ausgefallen, so bitte ich schon im voraus um Verzeihung. Was ich zu sagen

---

den 7 Wochen ist sie auch dem P. Lagrange nicht gleichgiltig gewesen. Sonst hätte er uns mit der sonderbaren Unterscheidung eines point de départ en apparence und en réalité verschont.

hatte, konnte nicht wohl anders gesagt werden. Ich wollte niemanden verletzen, am allerwenigsten den Pater Lagrange, den ich überaus hochschätze und verehre. Ich kann es nicht ertragen, daß ein Geist wie Lagrange sich in die Knechtschaft eines Marti oder Schürer begebe. — Viel mehr Mistrauen gegenüber der „Kritik" und ihren oft gar seichten, aber äußerst zuversichtlichen und dreisten Behauptungen, mehr Vertrauen zu den Vätern und den katholischen Fachgenossen! Prüfet alles sorgfältig nach, und das durch solide Beweisführungen Bewährte behaltet! So war es immer Sitte bei den katholischen Exegeten, so soll es bleiben! Wir glauben Gott und nicht den Menschen. Die Übereinstimmung der „Kritiker" wird uns niemals imponieren. Wir verachten diese Auktorität, wir verlangen Gründe. Nolite fieri servi hominum 1 Kor. 6, 23.

### b) Die Ansicht Behrmanns.

I. Behrmann rechnet vom Tode des Onias 171 v. Chr. nicht 69 oder 70 Wochen rückwärts, wie Daniel will, sondern nur 62. So kommt er auf das Jahr 607 v. Chr. Das ist ungefähr die Zeit, wo der Zerstörer Jerusalems Nabuchodonosor zum ersten Male in Palästina erschien und wo die Prophezeiung Jer. 25, 11 erging, daß die hl. Stadt untergehen werde. Das ist für Behrmann „der Ausgang des Wortes, daß Jerusalem gebaut werde," und somit der terminus a quo der Rechnung bei Daniel. (!) Wo bleibt der Rest von 7 Wochen? Diese rechnet er wieder von 607 aus, aber nicht rückwärts, wie man erwarten sollte, da ja 69 Wochen resultieren sollen, sondern vorwärts. So kommt er auf das Jahr 558 v. Chr. Schauen wir uns die chronologische Tabelle an, so finden wir natürlich, daß auch in diesem Jahre irgend ein „Gesalbter" sich irgendwo auf Erden bemerklich gemacht hat. Zwar bei den Juden, für die Daniel schreibt, hat sich keiner geregt. Aber im fernen Persien kam der gesalbte Cyrus an die Regierung. Damals allerdings ist er noch nicht gesalbt gewesen, aber zwanzig Jahre später hat ihn Gott gesalbt oder sich seiner bedient, Babel zu demütigen und Israel zu befreien (Is. 45, 1). Indes das macht alles nichts! — Also wir haben von 607 bis 558 die 7 Wochen und von 607 bis 171 die 62 Wochen. Das sind zusammen die 69 Wochen, von denen Daniel spricht. Es ist, wie wenn jemand das Schaltjahr zu 426 Tagen berechnete, weil es 60 Tage sind

vom 1. Januar bis zum 29. Februar und 366 Tage vom 1. Januar bis zum 31. Dezember. Zu welchen Tollheiten verleitet die Furcht vor dem Messias! Diesmal ist es selbst Marti zu arg, der doch gewiß nicht skrupulös ist. Er urteilt: „Es ist ein schlimmes Kunststück, wenn man den ersten und zweiten Abschnitt vom gleichen Ausgangspunkt an rechnet, also die sieben Wochen des ersten Abschnittes den ersten sieben Wochen der zweiten parallel laufen läßt.“ — Die Kritik der Ansicht Behrmanns ist in allem, was wir bisher gesagt haben, enthalten. Es liegt kein Grund vor, sich länger bei ihm aufzuhalten.

II. Rießler[1]) und van Bebber[2]) haben es übernommen, Behrmanns Ideen bei den Katholiken zu verbreiten. Rießler sagt wiederholt: „Die Väter haben die Worte so und so verstanden; der hebräische Text aber legt nahe, an das und das zu denken“ (an die Prophetie des Jeremias als terminus a quo, an den Tod des Onias usw). Warum der hebräische Text das nahe lege, erfährt man nie. Der Leser soll das wohl als ein Resultat der „Kritik“ von Behrmann u. a. gläubig hinnehmen. Wir haben bewiesen, daß der hebräische Text solche Ausdeutungen nicht nahe legt, sondern ausschließt. — Van Bebber schlägt vor in 9, 26b און für אין zu lesen und übersetzt dann „und Trauer wird sein über ihn“ (2 Mach. 4, 35). Das müßte heißen: וְאֵנִים עָלָיו; און „Trauer“ ist kein Hebräisch.[3]) Und was soll die Bemerkung im Zusammenhang bei Daniel? Van Bebber meint: „Das Wort wurde wohl absichtlich gewählt, um auf den Namen Onias anzuspielen.“ Sonderbar! — Weiter meint van Bebber: „Es sollen von den 70 Jahrwochen die ersten 7, welche mit den Exiljahren parallel liefen, ohne Zweifel auf Grund von Is. 40, 2 doppelt gezählt werden.“ „Auf Grund von Is. 40,2 und ohne Zweifel“! Man kann dazu nur den Kopf schütteln. Es ist hohe Zeit,

---

1) Das Buch Daniel 1902 (Kurzgefaßter Kommentar zum A. T. auf Veranlassung der Leogesellschaft).

2) Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels (Bibl. Zeitschr. 1906 S. 119).

3) אֲנָה „Trauer“ kommt nur im Plural, und vielleicht mit Suffixen im Singular vor. Van Bebber beruft sich auf Os. 9, 4 (אונים), Deut. 26, 14 (אֲנִי, wohl אֲנִי zu punktieren) und Gen. 15, 18 soll wohl heißen Gen. 85, 18; dort bedeutet אוני „Unglück, Not“, die Stelle gehört also nicht hierher.

daß man aus der Hypnose erwache! Mehr Ehrfurcht vor den heiligen Vätern, mehr Achtung vor den katholischen Mitarbeitern, mehr Selbständigkeit gegenüber der „Kritik". Das ist Gewissenspflicht; sonst schadet man der Kirche, der man zu dienen wähnt.

## E. Ergänzungen.

I. S. 32 habe ich geschrieben: „Der 25. Pharmuthi des 16. Jahres des Tiberius [des Todesjahres Christi] fiel nach dem altägyptischen Kalender, wie wir vollkommen sicher wissen, auf den 7. April." Ich sehe mich genötigt, auf diesen Punkt etwas näher einzugehen, da in der Realencyclopädie von Pauly-Wissowa (Art. „Aera" von Kubitschek I, 619) bedauerlicher Weise Angaben sich finden, die geeignet sind, in eine längst geklärte Sache Verwirrung zu bringen. Wir lesen dort: „Eine neue Periode [Sothisperiode] hatte nach ihm [Censorinus] am 21. Juli 139 n. Chr. ihren Anfang genommen, cum abhinc (nämlich von 238 n. Ch. zurückgerechnet) annos C imperatore Antonino Pio II Bruttio Praesente Romae consulibus idem dies (nämlich der 1. Thot) fuerit ante diem XII (so überliefert und von Oppolzer ... gegen die seit Scaliger recipierte Änderung XIII verbeidigt) Kal. Aug., quo tempore solet canicula in Aegypto facere exortum[1]) (Abs. 1772 029 julianischer Periode). Demnach war die verflossene Sothisperiode vom 21. Juli 1322 v. Chr. (Abs. 1238 764 julianischer Periode) bis 20. Juli 139 n. Ch. gelaufen." Es wäre also der 25. Pharmuthi des Todesjahres Christi der 8., nicht der 7. April gewesen. — Aber es ist trotz Oppolzer absolut sicher, daß wir in dem vielfach verwahrlosten Texte des Censorinus XIII statt XII lesen müssen. Niemand, der wissen will, wie sich die Tage des julianischen und altägyptischen Kalenders entsprechen, wird darüber bei Censorinus Aufschluß suchen, sondern bei Ptolemäus. Aus Ptolemäus wissen wir z. B., daß der 1. Thot des Jahres 747 v. Chr. der 26. Februar war.[2]) Also war der 1. Thot im Jahre 139 n. Chr. der 20. Juli und nicht der 21.,

1) In meiner Ausgabe des Buches De Die Natali von Censorinus (Paris 1519) steht dieser Text gegen Ende von cap. XVII. De annis Romanis. Der Text heißt dort „cum abhinc annos centum Ulpio (d. i. Pio) et Brutio Praesente Romae conss".

2) Unzählige äquivalente Angaben sind bei ihm zu finden. Vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie (1825) I, 98.

wie Kubitschek will. Mit den Angaben, die ich S. 32 über den altägyptischen Kalender gemacht habe, kann das jedermann leicht nachrechnen. Kubitschek widerspricht sich also, wenn er einerseits, wie ja auch unleugbar feststeht, den 1. Thot 747 v. Chr. auf den 26. Februar verlegt (a. a. O. S. 615) und dennoch den 1. Thot 139 n. Chr. auf den 21. Juli ansetzt. Oder wenn Kubitschek, wie ich annehmen will, auf S. 619 die Ansicht Oppolzers bloß referiert, sie aber für sicher falsch hält, so mußte er das ebenda klar sagen, um Mißverständnissen und Verwirrungen vorzubeugen. In der Tat ist in der Zeittafel S. 663 richtig angegeben, der 20. Juli 139 n. Chr. sei der 1. Thot gewesen.[1]) Auch bei Censorinus a. a. O. lesen wir ganz richtig, im Jahre, da er schrieb, sei der 1. Thot auf den 25. Juni gefallen.[2]) Er schrieb aber, wie er selbst sagt,[3]) unter dem Konsulat des Ulpius (d. i. Fulvius Pius) und Pontianus, d. i. 238 n. Chr. Wenn nun der 1. Thot des Jahres 238 der 25. Juni war, ist der 1. Thot des Jahres 139 der 20. Juli gewesen. Folglich müssen wir, da Censorinus sich gewiß nicht widersprochen hat, gegen Oppolzer mit allen übrigen Forschern annehmen, die Kopisten hätten ihr XII Cal. Aug. aus XIII Cal. Aug. verschrieben. Doch, wie gesagt, für die Frage nach dem Verhältnisse der julianischen und altägyptischen Tagesdaten kommt Censorinus gar nicht in Betracht. Diese Frage ist bei Ptolemäus mit einer Gewißheit entschieden, „wie sich deren keine andere Jahresrechnung der Alten rühmen kann".[4]) Aus Censorinus lernen wir nur, welches Jahr das erste in der Sothisperiode ist, nicht welcher julianische Tag der erste Thot dieses Jahres sei.

---

1) Ob diese Tafel von Kubitschek herstammt, ist nicht zu ersehen. Am Kopfe derselben wird falsch gesagt, der 1. Thot sei allemal der Tag des heliakischen Aufgangs des Sirius. Der heliakische Aufgang des Sirius fiel in jenen Jahrhunderten stets auf den 20. Juli des julianischen Kalenders; der 1. Thot aber fiel mit diesem 20. Juli und folglich mit dem heliakischen Aufgang des Sirius nur alle 1460 Jahre einmal zusammen, nämlich zu Anfang einer neuen Sothisperiode z. B. im Jahre 1322 v. Chr. und im Jahre 139 n. Chr., (und in ein paar unmittelbar angrenzenden Jahren) sonst aber in der Zwischenzeit niemals.

2) Diesen Teil des Textes teilt Kubitschek seinen Lesern nicht mit. Er hat wohl seine Bedeutung nicht durchschaut.

3) A. a. O. — 4) Ideler a. a. O. I, 98.

Er belehrt uns, unter dem Konsulate des Pius und Praesens d. i. im Jahre 139 habe eine neue Sothisperiode begonnen, und er fügt bei, in dieser Periode nunc (d. i. gegen Ende 238 n. Chr.) agi vertentem annum centesimum. Damit wissen wir, daß die neue Periode am 20. Juli begann. Denn im Jahre 139 fiel, wie anderswoher feststeht, der 1. Thot auf den 20. Juli. Daran würde auch die gegenteilige Angabe des Censorinus, wenn sie vorläge, nichts ändern. Wir müßten sagen, Censorinus habe sich geirrt. — Begann nun am 1. Thot (20. Juli) 139 das erste Jahr einer Sothisperiode, so lief vom 1. Thot (16. Aug.) 29 bis zum 1. Thot (16. Aug.) 30 das 1352. Jahr einer Sothisperiode, und in diesem Jahre ist Christus gestorben. Diese Periode wird gewöhnlich die 2. Hundsternperiode genannt, auch von Schram; bei den Alten findet sich keine Numerierung dieser Art.[1]). — Also ist gegen Oppolzer unbedingt festzuhalten: Die 2. Sothisperiode lief vom 20. Juli 1322 v. Chr. (minus 1321) bis zum 20. Juli 139 n. Chr. exklusive (d. i. 1460 Jahre), oder vom Tage 1 238 763 bis zum Tage 1 772 028 exklusive der julianischen Periode, nicht aber vom Tage 1 238 764 bis zum Tage 1 772 029, wie Kubitschek insinuiert. Alles das steht richtig bei Schram. Daran kann nicht gerüttelt werden.[2])

II. S. 24 Fußnote 2 ist zu lesen Lucius Rubellius Geminus, nicht Cajus. Vgl. Corpus Inscr. Latin. Bd. 6 Nr. 10293; Bd. 5 Nr. 5832; Henzen, Acta Fratrum Arvalium, Berlin 1874, pag. CCXLV. — S. 25 Fußnote 6 muß es zweimal heißen „1. Juli" für „20. Juli". Doch ist zu beachten, das der Anfang der Olympiaden und der einzelnen Olympiadenjahre, streng genommen, vom Mondlauf abhängig ist und also in verschiedenen Jahren auf verschiedene julianische Daten fällt. „Man wird indessen gewiß selten und wenig von der Wahrheit abweichen, wenn man mit den meisten Chronologen ihren Anfang durchweg

1) Vgl. Ideler a. a. O. I, 131.

2) Ob man am 20. Juli 139 n. Chr. wirklich schon den Sirius sehen konnte, ist für unsere Frage ganz gleichgiltig. Wer hinreichend scharfe Augen und gute Instrumente hatte, konnte ihn bereits früher erblicken. Manche werden ihn auch noch nicht am 21. oder 23. Juli unterschieden haben. Der heliakische Aufgang der Gestirne ist kein fest determinierter Moment, vgl. darüber Ideler a. a. O. I, 129.

auf den 1. Julius setzt" (Ideler a. a. O. I, 377). Demnach beginnt die Olympiadenära am 1. Juli 776 v. Chr. Also läuft, da jede Olympiade 4 Jahre umfaßt, das 1. Jahr der 202. Olympiade vom 1. Juli 29 n. Chr. bis zum 1. Juli 30 n. Chr. In diesem Jahre starb Christus. — S. 26 müssen die Fußnoten 6 und 7, ebenso 10 und 11 den Platz wechseln.

## XIX.

## Statuten der im Jahre 1481 in der Stadt Schleswig errichteten Rosenkranzbruderschaft.

Von Wilh. Schmitz, S. J.

Der Einsender des folgenden Artikels hat vor 3 Jahren versucht, die große Bewegung einigermaßen zu schildern, welche der Rosenkranz und die Bruderschaft desselben beim ausgehenden Mittelalter in der ganzen Christenheit hervorriefen.[1])

So gut wie alle Vereine hatten in der zweiten Hälfte des Mittelalters ein bürgerliches, wie ein religiöses Element. Es dürfte schwer fallen Skraaen oder Statuten für Gilden und Zünfte beizubringen, welche neben ihren Bestimmungen behufs ehrlicher und ehrbarer Ausübung des betreffenden Handwerkes und ihrer festlichen Zusammenkünfte, nicht Bestimmungen religiöser Natur enthielten, wie solche, welche die Festfeier ihres Schutzheiligen, die Vigilien, das Seelenamt und das christliche Begräbnis der verstorbenen Mitbrüder und Mitschwestern und dergleichen betreffen.[2]) Umgekehrt sahen aber auch die Statuten der kirchlichen Bruderschaften oder Brüderschaften für ihre Mitglieder anständige Erholungen und Zusammenkünfte nichtreligiöser Art vor; man hat letztere wohl schon Agapen genannt.

Auch für die Rosenkranzbruderschaften kann es nicht wohl

1) W. Schmitz, S. J., Das Rosenkranzgebet im 15. u. im Anfange des 16. Jahrhunderts. Freiburg, Herder. 1903.

2) Vgl. Wilda, Das Gildenwesen im Mittelalter. (Halle 1831). — Hegel, Städte und Gilden. 2 Bde. — W. Schmitz, Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter. S. 116 ff.

anders gewesen sein. Die Vermengung des kirchlichen und des bürgerlichen Lebens war zu allgemein und allzusehr in die Anschauungen und Gepflogenheiten des Mittelalters übergegangen, als daß man das Gegenteil annehmen könnte. Jedenfalls hat die Rosenkranzbruderschaft der Stadt Schleswig auch gesellschaftliche Zusammenkünfte gepflogen. Die Statuten derselben vom Jahre 1481 wie auch beigefügte Namenlisten und kleinere Vereinsnachrichten sind großenteils in plattdeutscher Sprache abgefaßt und in einem Sammelwerke aus dem 18. Jahrhundert enthalten.[1]) Wir geben nur die eigentlichen Statuten mit ihrer Einleitung und, da eine wortgetreue Übersetzung derselben nur stellenweise sich empfiehlt, auch diese meistens nur inhaltlich, jedoch in ausreichender Weise.

Die Überschrift lautet: „Statuta vnd Gesetze der Brüderschaft des Rosen Kranzes Marien, gestiftet durch Theodoricum Engel im Jahre 1481 vnd bestätigt durch den Bischof Helrich von der Wisch ann. 1484."

Darauf folgt eine einleitende Belehrung, welche in mehrfacher Beziehung interessant ist. Im Hinblick auf die Betrachtung, welche das mündliche Gebet beim Rosenkranze begleiten soll, heißt es in der Einleitung zunächst: an vielen Stellen heiliger Schriften sei gesagt, daß das einfache Betrachten des Leidens Christi besser sei, als wenn ein Mensch ein ganzes Jahr hindurch bei Wasser und Brot fasten würde; es sei ferner nützlicher, als wenn er sich bis aufs Blut geißeln, ja sogar noch nützlicher, als wenn er ein ganzes Jahr hindurch jeden Tag einen ganzen Psalter (d. h. ohne diese Betrachtung) beten oder ein Jahr lang zu vielen heiligen Stätten wallfahrten wollte. Bei dieser Betrachtung des bitteren Leidens unseres Herrn soll man aber auch des Anteiles eingedenk sein, welchen Maria an denselben hatte. — Daran schließen sich einige Belehrungen und Warnungen: Der Rosenkranz Mariä besteht aus fünf Paternoster und fünfzig Ave Maria; drei Rosenkränze machen einen ganzen Psalter aus. — Wer in Gesellschaft mit Maria und mit ihr vereinigt sein will, soll sie als seine Mutter ansehen und sie dementsprechend ehren.

---

1) Noodt, Beiträge zur Erläuterurg der Zivil-Kirchen- und Gelehrten Historie der Herzogtümer Schleswig und Hollstein (Hamburg 1. Bd. 1744; 2. Bd. 1752), II, 31 ff.

Dabei ist ihm aber durchaus anzuraten, nur den Vorsatz zu machen, an jedem Tage den Psalter zu beten. Er soll sich aber wohl hüten, durch ein Gelübde dazu sich zu verpflichten. Denn bricht er es später einmal ohne zwingenden Grund und redliche Not, so ist das eine Todsünde. Nimmt er sich aber nur vor, den Psalter Mariä an jedem Tage zu beten und versäumt er dies an einem Tage, oder will er nicht mehr länger den Psalter beten, so verliert er dadurch nur die Teilhaftigkeit an den Verdiensten aller, „welche an diesem Tage den Rosenkranz beten."

Daraus folgt, „daß die Gesetze oder Statuten dieser würdigen Brüderschaft keinen verpflichten oder verstricken (binden) unter tödtlicher oder täglicher Schuld (läßl. Sünde). Hält er nicht die nachgeschriebenen Gesetze dieser Brüderschaft, „so ist er bloß verpflichtet zu „der Pön (Pyne) der Entbehringe der Deelafftigkeit (Anteil) des Verdienstes in dem Psalter Maria.""

*Statutum primum.* Unter dem Beifall aller Brüder und Schwestern ist diese würdige Brüderschaft errichtet worden. Es wurde bestimmt, daß die Namen Aller in einem Buche verzeichnet werden sollten, und beschlossen, diese Namen bei jeder Versammlung „der Gilde," woran die Schwestern und Brüder beisammen sind, vorzulesen, damit man sich gegenseitig kennen lerne.

*Statutum II.* Jeder Neueintretende zahlt zur Ehre Mariä einen Schilling lübisch. Will er aber mehr geben, so ist das seinem freien Willen überlassen und seinem eigenen Ermessen nach Maßgabe der Frömmigkeit, welche er zur Mutter der Barmherzigkeit hat, deren Ehre in dieser Brüderschaft gesucht und gefördert wird, und auch zur Seligmachung der Seelen, welche man kaum oder auch niemals erlangen kann ohne die Hülfe Mariä. Wer aber zu arm ist und doch gerne in die Brüderschaft träte, den soll man auch ohne Geld aufnehmen, wie auch sie keinen armen Sünder verschmäht.

*Statutum III.* Jedes Jahr sollen in der Oktav Visitationis Mariae, oder wann es sonst bequem geschehen kann, Begängnis und Vigil vor dem Altare der Brüderschaft abgehalten werden. An die Vigil schließen sich das Salve Regina und Anderes. An dem folgenden Montag wird dann um 7 Uhr Seelenamt mit drei Kollekten für die verstorbenen Brüder und Schwestern gehalten. Alle Brüder und Schwestern sollen bei diesem Amte opfern. Für den Ertrag des Opfers, sind Lichter anzuschaffen. Verlangt

der Priester etwas für seine Mühewaltung, so ist ihm höchstens ein Schilling lübisch zu verabreichen. — Es folgt darauf eine Reihe kleinerer unwesentlicher Bestimmungen.

*Statutum IV.* Alle Jahre sollen an einem Tage, — und zwar am Vorabende der gemeinsamen Vigil, — alle Brüder und Schwestern in einem von den Vorstehern bestimmten Hause[1]) zusammenkommen und in Zucht und Ehrbahrkeit fröhlich sein, wie sich das in ehrlicher Versammlung gebührt. Die Priester und Schüler (Scholaren) singen auch dort Latein; Männer und Frauen abwechselnd Deutsch. Jeder Bruder und jede Schwester haben dabei wenigstens einen „lübischen Witten"[2]) zu zahlen für das dabei gebrauchte Licht. Ein jeder Festteilnehmer außerdem das von ihm Verzehrte.

*Statutum V.* Die Schwestern, welche der Vigil anwohnen, sollen frei sein vom „Zeitgelde" (regelmäßigen Beitrag). Dafür sollen sie aber mit den Brüdern die Priester, welche die Vigil abhalten, bei der Gilde frei halten. Für diese Vigil dürfen aber die Priester kein Geld nehmen. Die Priester sollen in ihren Messen täglich der Schwestern und Brüder eingedenk sein und für sie beten, für die Lebenden sowohl, wie für die Toten.[3])

1) Nach Wilda (a. a. O. 348) wurden diese Versammlungen auf dem Rathause von Schleswig abgehalten. Es ist das insofern richtig, als sie nach Ausweis der den Statuten angefügten Vereinsnachrichten, wenigstens das eine oder andere Mal auf dem Rathause statthatten. Es konnte dies auch um so eher geschehen, als die angesehensten Bürger und Bürgerinnen der Bruderschaft angehörten, wie es scheint, regelmäßig der Bürgermeister. Von den vier Bischöfen, welche Schleswig von 1484 bis zur Durchführung der Reformation hatte, gehörten wenigstens drei derselben an. Der Name des vierten, des Bischofs Egert, welcher von Innocenz VIII. per provisionem ernannt worden war, findet sich nicht auf einer der Listen. Er legte aber auch schon nach Verlauf eines Jahres seine Würde nieder, nachdem er doch vorerst durch Abhaltung einer Synode sich um die Diözese verdient gemacht hatte.

2) Witten, Wittenpfennig, Weißpfennig, Albus und das dänische Wort Hvid bezeichneten alle beim ausgehenden Mittelalter die kleinste Silbermünze, den Bruchteil eines Schillings. Es gilt das nicht bloß für Lübeck, sondern auch für Norddeutschland und den skandinavischen Norden.

3) Im 3 Statut war bestimmt worden, daß dem die Vigil abhaltenden Priester ein Schilling lübisch gereicht werden solle, aber nur wenn er etwas verlange. Es wurde also angenommen, daß er im Hinblicke auf das im 5. Statut Bestimmte in der Regel nichts verlangen würde. — Der Herausgeber macht übrigens in den Beiträgen die Bemerkung; „Dieser Articul war im Original durchstrichen, und widerspricht auch wirklich dem vorhergehenden."

*Statutum VI.* Wenn ein Bruder oder eine Schwester krank ist, so daß der Tod befürchtet werden muß, von dem ja Niemand mit Sicherheit weiß, wann er kommen wird, soll jeder Bruder und jede Schwester einen Psalter für den Kranken beten, damit der Kranke ~~auf~~ die (Für-)Bitte Marias, für den Fall, daß Gott ihn von dieser Erde abberufen würde, (erlange), daß er alsdann sterbe in einem starken Glauben und in fester Hoffnung.

*Statutum VII.* Wenn einer aus der Brüderschaft verstorben ist, soll jeder Bruder und jede Schwester innerhalb acht Tage einen Psalter „nach ihm lesen" zur Hilfe und zum Troste seiner Seele. Auch soll man, wenn eine Schwester oder ein Bruder krank oder verstorben ist, dem Kirchherrn (Pfarrer) oder seinem Kaplan dies zu wissen tun, die es verkündigen sollen. Doch soll derjenige, der es verkündigen läßt, kein Geld dafür zahlen.

*Statutum VIII.* Wenn der Pfarrer (Kirch-Herr), oder sein Kaplan ihre Predigt (wohl Rosenkranz-Fest-Predigt) gehalten haben, so sollen sie für insgemein für alle Schwestern und Brüder der Brüderschaft Mariens beten, damit Gott den Lebenden seine Gnade und den Toten das ewige Leben verleihe. Im besondern aber, und unter Nennen der Namen, sollen sie für die Wohltäter der Brüderschaft beten. Sie erhalten dafür bei der jährlichen Versammlung vier Schilling vom Gelde der Bruderschaft.

*Statutum IX.* — Wenn Einer „merklich nach seinem Vermögen" in seinem Testamente die Brüderschaft beschenkt hat, jedoch zum wenigsten mit einer Mark, soll man vom Gelde der Brüderschaft solche Wohltäter mit Vigilien und Seelenmessen bedenken.

Darum ist es Jeglichem anzuraten, im Testamente Maria's nach Vermögen zu gedenken, damit ihr Lob und ihre Ehre in ihrer Brüderschaft gemehrt werden. Denn sie ist es, die allein feststeht in der Stunde des Todes, wenn alle Freunde, die wir in diesem Leben hatten, uns verlassen (lyfflicke Vründen affstan) und nicht mehr helfen können. Darum ruft die Mutter, die hl. Kirche, stets zu ihr: Maria, Mutter der Gnade, Mutter der Barmherzigkeit, schirme uns vor dem Feinde, und nimm uns auf in der Stunde des Todes. Und so rufen wir elende Kinder Evas: In all' unserer Betrübnis und Not und in der Stunde

des Todes komm uns zu Hilfe, allermildeste Fürsprecherin bei Gott, Jungfrau Maria.[1])

*Statutum X.* Wenn einer aus der Brüderschaft gestorben ist, sollen fünf Lichter bei der Bahre brennen unter der Vigil und den Seelenmessen, während für andere Gilden und Ämter neun Lichter zu brennen pflegen. Trifft es sich nun, daß auch noch andere Lichter bei der Bahre brennen sollen [weil eben der Verstorbene auch noch anderen Gilden angehörte], so sollen die fünf Lichter auf dem Altare der Brüderschaft brennen und sollen die Freunde des Verstorbenen eine ehrliche Frau bestellen, damit sie die Lichter zur rechten Zeit anzünde und auslösche. Für ihre Arbeit soll sie sechs Pfennige lübisch erhalten.

*Statutum XI.* So soll man alle Jahre am Sonntage in der Oktav unserer lieben Frauen Himmelfahrt noch ein Begängnis halten, des Morgens mit der Messe von ihrer Erhöhung, mit Kollekten für die Schwestern und Brüder, wie vorhin geschrieben ist. Dazu soll ein Jegliches willig opfern, und soll man den Wert des Geopferten zu den Lichtern der Brüderschaft benützen, wie auch vorher geschrieben ist.

Das *Statutum XII* ordnet noch weitere Begängnisse mit Vigil und Seelenmessen an, welche vom Gelde der Brüderschaft zu vier verschiedenen Jahreszeiten für alle verstorbenen Mitglieder insgesamt, besonders aber für die Wohltäter abzuhalten waren: am Montage nach Quasimodogeniti, nach den heiligen Ostertagen; — an dem Sonntage in der Oktav Visitationis Mariae, wenn die Brüder und Schwestern in der Gilde beisammen sind; — item am nächsten Montag in der Oktav von Mariä Geburt und am folgenden Tage nach dem Kindertage,[2]) wenn an diesem Tage kein Hindernis eintrifft. Tritt aber an diesen Tagen ein „Vorfall" oder Hindernis ein, so muß das Begängnis ohne Verzug und Versäumnis am nächsten Werktage abgehalten werden.

*Statutum XIII.* „Zum letzten soll ein jeglicher Bruder (und jegliche) Schwester nach ihrem Vermögen fördern und helfen das Beste dieser Brüderschaft, so wir lieb haben die Ehre Marias, die wir in diesem Vereine bekennen als eine Mutter. Unter

---

1) Der letzte Teil dieses Statutes ist im Original durchgestrichen worden, wahrscheinlich in der ersten Zeit des Protestantismus.

2) Demgemäß am 29. Dezember.

ihrem Namen sollen wir uns einander erhalten in der Liebe Gottes als Schwestern und Brüder, auf daß wir nimmer von ihrer mütterlichen Beschirmung geschieden werden zu ewigen Zeiten. Amen."

„Daß alle diese Stücke und vorgeschriebenen Artikel gehalten werden, dafür sollen nach ihrem Vermögen die Vorsteher dieser würdigen Brüderschaft sorgen."

An die allgemeingültigen Statuten schließt sich noch eine Anzahl von Einzelbestimmungen aus einer etwas späteren Zeit.[1]) Dieselben bilden indes kein vollständiges Protokoll der Ratsitzungen. Das erhellt schon daraus, daß aus dem Original zwei Blätter weggeschnitten sind. Einzelnes, das einige Leser noch interessiren dürfte, möge von diesen nachträglichen Bestimmungen zur Mitteilung gelangen.

Wer die Lichter und das Boldeke[2]) aus grüner Seide bei einem Begängnis gebraucht haben will, muß an den mit dieser Sache betrauten Vorsteher zur Ehre Gottes und zum Heile des dahingeschiedenen drei Schillinge zahlen. Brüder oder Schwestern aber, welche das goldene Boldeke gebraucht haben wollen, sechs Schillinge. Wenn Nichtmitglieder das goldene Boldeke wünschen, so haben sie acht Schillinge zu erlegen, oder aber ein Pfund Wachs. Für den Schenkgeber des Güldenstückes (Goldbrokates) zu diesem Boldeke, für seine Eltern und seine Kinder soll jedes Jahr am Mittwoch nach Pfingsten von der Gilde der Brüderschaft eine Seelenmesse mit Vigil gehalten werden. Eine Frau ist anzustellen, welche für das Boldeke und das Anzünden der Lichter zu sorgen hat. Die Freunde des Verstorbenen haben zwei Albos zu zahlen. — Wenn in der Versammlung der Gilde daß „Zeitgeld" gesammelt und das Bier bezahlt ist, soll man „Rechenschaftsleute" wählen; diesen haben die Vorsteher Rechenschaft zu legen. — Sollten Vorsteher das Beste der Brüderschaft versäumt haben, so mag man andere Personen an ihre Stelle setzen und kiesen. — Auf daß kein Verdacht entstehe und Haß gegen die Vorsteher, soll das Geld dreien Personen in der Weise in Verwahrung gegeben werden, daß ein Jeder von ihnen einen

1) Noodt, a. a. O. 39—43.

2) Boldek, Baldek oder Boldt hieß auch in Lübeck und vermutlich in ganz Niedersachsen das bei den Exequien gebräuchliche Leichentuch. (Vgl. Wehrmann, die älteren Lübeckischen Zunftrollen 126.)

Schlüſſel zur Büchſe der Brüderſchaft haben ſoll. Dieſe Büchſe ſoll im „innerſten Schranke" beim Altare der Brüderſchaft niedergeſetzt werden. Der Schrank war mit zwei verſchiedenartigen Schlüſſeln verſchloſſen.

Von S. 43 bis 49 incl. werden aus verſchiedenen Jahrgängen Mitgliederliſten mitgeteilt. Man findet in denſelben die Namen der Biſchöfe Claus Wolff, Helrik von der Wiſche und Gottſchalk von Ahlefeldt. Endlich figuriren daſelbſt die Namen von Bürgermeiſtern, Domherren und Adeligen.

## XX.

## Randgloſſen zur bibliſchen Frage.

Von Prof. Dr. Selbſt-Mainz.

(Fortſetzung.)

Den eigentlichen Kernpunkt der ſchwebenden Diskuſſion ſchließt Hummelauers zweite Theſe von der menſchlichen Seite der Inſpiration ein. Es iſt wahr: die Notwendigkeit, dieſe Seite genauer ins Auge zu faſſen, drängt ſich in der Gegenwart gebieteriſch auf. Nicht als ob die kath. Dogmatik dieſen Gegenſtand vernachläſſigt oder gar an den Übertreibungen und Einſeitigkeiten der lutheriſchen Orthodoxie Anteil hätte — ein Blick in die dogmatiſchen und in die Einleitungs-Werke des 19. Jahrhunderts lehrt das Gegenteil[1]) — ſondern hauptſächlich weil die Fortſchritte der Natur- und Geſchichtswiſſenſchaft eine Menge neuer Schwierigkeiten zum Vorſchein gebracht haben und weil nach Befund der literariſchen Kritik der Prozeß, dem die bibliſchen Bücher des A. Teſt. ihre jetzige Faſſung verdanken, viel komplizierter iſt, als man ſich früher vorgeſtellt hat. H. läßt nun die göttliche Seite der Inſpiration ganz außer Betracht und zieht nur die menſchliche in den Bereich ſeiner Erörterungen, weil es darauf allein für ſeinen Zweck ankam. Das hat ihm den Vorwurf der Einſeitigkeit, wenn nicht gar den Verdacht des Rationalismus

1) Vgl. Heinrich, Dogm. Theol. I, 755 ff. Simar, Lehrb. der Dogmatik 11 ff. Kirchenlexikon VI, 797 ff.

eingetragen, m. E. mit Unrecht, da ihm nur daran lag zu zeigen, daß die genauere Bestimmung der menschlichen Seite der Inspiration zur Beseitigung vieler Schwierigkeiten und Mißverständnisse dienen kann. Es handelt sich dabei um das, was der Schriftsteller seinerseits der Inspiration zubringt: die menschliche Individualität, ja Mangelhaftigkeit (die Unwahrheit ausgenommen), die profanwissenschaftlichen Kenntnisse, die er mit seiner Zeit teilt, ohne durch die Inspiration über deren Niveau erhoben zu werden. Über all das ist kein Wort zu verlieren. Es fragt sich nur, welche Folgerungen daraus gezogen werden können.

Die bezüglichen Darlegungen H's (S. 52 ff.) bewegen sich um zwei Angelpunkte: das juvabit transferri der Enzyklika Providentissimus und die daraus abgeleitete Gleichstellung von Geschichte und Naturwissen in der Bibel ist der eine, die veritas citationis der andere. Beide erweisen sich bei genauerer Prüfung als unhaltbar, obwohl es im Einzelnen auch hier an richtigen Beobachtungen und treffenden Bemerkungen nicht fehlt.

Juvabit transferri! Wer selbst unter der Suggestion der Auslegung gestanden hat, die dieser Stelle in der auch v. H. adoptierten sog. offiziellen Übersetzung der Enzyklika (Herder'sche Ausgabe) gegeben wird — wie ich von mir auch noch nach dem Referat von Schanz über Delattre's „Autour de la Question Biblique" (Lit. Rundschau v. Dez. 1904) bekennen muß (vgl. Handb. zur Bibl. Gesch. Nr. 12 u. 23) — hat kein Recht, Steine auf andere zu werfen, die der gleichen oder einer ähnlichen Täuschung unterlegen sind. Vor der nüchternen kritischen Betrachtung, zu der die gelehrte Kontroverse „um einen einfachen Satz eines noch neuen Dokumentes" (Schanz) anregte, kann aber die Täuschung so wenig bestehen, daß sie mir heute fast unbegreiflich vorkommt. Gewiß weist das den Satz einleitende haec ipsa auf das Vorhergehende zurück. Darin ist aber ausdrücklich von der Verteidigung der hl. Schrift die Rede und wird aus den vorher dargelegten Grundsätzen eine praktische Folgerung gezogen: daß nämlich und wie die hl. Schrift gegen die Einwände der Naturforscher zu verteidigen ist. Entweder kann gezeigt werden, daß das was sie mit sicheren Beweisen dargetan haben, den hl. Büchern nicht widerspricht (wobei zu beachten ist, daß manches „sichere Ergebnis" später in Zweifel gezogen und verworfen worden ist), oder die Physiker überschreiten die Grenzen ihres

Faches und sind dann, weil von falschen Voraussetzungen abhängig, zur Widerlegung an die Philosophen zu verweisen.

Eben das (haec ipsa), was von der Verteidigung der hl. Schrift gegen die Physiker gesagt wurde, ist nun weiter auch auf verwandte Wissenszweige, namentlich auf die Geschichte, anzuwenden (juvabit transferri). Denn es ist sehr zu beklagen, daß auch diese Wissenschaften dazu mißbraucht worden, um die hl. Schrift des Irrtums zu überführen; ein Irrtum kann aber in der Schrift um ihres göttlichen Ursprungs willen nicht zugegeben werden usw. Hier folgt die bekannte längere Ausführung über die Inspiration und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift, über deren Tragweite später noch Einiges zu sagen sein wird. Die Übersetzung: „diese Grundsätze können weiter nach Belieben auf verwandte Wissenszweige angewandt werden" ist somit willkürlich, ja geradezu unrichtig und irreführend, wie sich denn auch an einer anderen recht wichtigen Stelle der oben bezeichneten Ausgabe (S. 54 Zeile 20 von oben) eine unrichtige, fast sinnlose Übersetzung findet.

Damit fällt aber die Grundlage, auf welche H. seine ganze Beweisführung baut. Mit dem juvabit transferri der Enzyklika läßt sich nicht beweisen, daß die hl. Schrift wie in naturwissenschaftlichen Dingen, so auch in geschichtlichen Dingen „nach dem Augenschein" rede. Ebensowenig aus den vielumstrittenen Worten des hl. Hieronymus (die hl. Schrift erzähle Vieles nach der Meinung der Zeitgenossen), die aus ihrem Zusammenhang und anderen Äußerungen eine wesentliche Einschränkung erfahren (vgl. sein Credo scripturisticum bei Fonck, S. 24 u. 28). Wenn in einzelnen Fällen eine Sache nach der Meinung der Zeitgenossen berichtet oder bezeichnet, z. B. Hananias ein Prophet, Joseph der „Vater Jesu" genannt wird, so ist das noch lange nicht eine „Geschichte nach dem Augenschein". Gegen diesen von H. auffallend stark betonten Begriff lassen sich überhaupt triftige Gründe geltend machen. Der wichtigste Unterschied zwischen Geschichte und Naturwissenschaft liegt im Stoff und in der Erkenntnisart.[1]) Schon darum geht es nicht, einfach „dieselben Grundsätze" auf die Beurteilung beider Wissensgebiete anzuwenden und selbst mit den Analogien ist Vorsicht geboten.

1) Vgl. Bernheim, Einleitung in die Geschichtswissenschaft, Leipzig 1905. S. 44.

Der Geſchichte eigentümlich und weſentlich iſt die Übereinſtimmung des Berichteten mit den Tatſachen; fehlt dieſe, dann haben wir Irrtum, Sage, Gerüchte, wie ſie freilich oft genug auf Hörenſagen hin als „Geſchichte“ gegolten haben und noch gelten. Das Naturerkennen beruht noch jetzt trotz aller Fortſchritte der exakten Naturwiſſenſchaft für die große Maſſe der nicht Gelehrten auf dem Augenſchein, der täglichen Erfahrung, und entbehrt darum nicht der Wahrheit, die ja in vielen Dingen nicht die wiſſenſchaftliche zu ſein braucht. Und wenn man mit Auguſtinus von den naturwiſſenſchaftlichen Dingen in der hl. Schrift ſagen kann: noluit docere ista saluti non profutura, ſo gilt das durchaus nicht auch von den geſchichtlichen Dingen. Im Gegenteil: die bibliſche Geſchichte meldet ja eben, was Gott von Anfang an zum Heile der Menſchen getan und wie er manchfach und auf vielerlei Weiſe zu den Menſchen geſprochen hat. Sie iſt alſo — im Unterſchied von den naturwiſſenſchaftlichen Angaben der hl. Schrift — von weſentlicher Bedeutung und wenn dies auch nicht von allen geſchichtlichen Abſchnitten und Büchern, erſt recht nicht von allen Nebenumſtänden zu gelten braucht (wobei indeſſen oft die typiſche Bedeutung nicht zu überſehen iſt), ſo ſpricht doch die innere Wahrſcheinlichkeit und das Zeugnis der Überlieferung entſchieden dafür, daß in dem was auf Eingebung des hl. Geiſtes über die fortlaufende Geſchichte des Volkes Gottes geſchrieben wurde und was nützlich ſein ſoll zur Belehrung, Erbauung und Zurechtweiſung, nur Wahrheit, nicht landläufiger Irrtum, nicht Sage, nicht bloße Geſchichte nach dem Hörenſagen aufgezeichnet iſt. Das ſchließt nicht aus, daß in einzelnen Monographien (Judith, Eſther, Tobias) die didaktiſche oder freie Erzählung zur Anwendung gekommen ſein mag, der die geſchichtliche Form nur Mittel zum Zweck iſt. In welcher Form die religiöſe Belehrung gegeben wurde, iſt für das Heil belanglos, nicht aber der Inhalt der Heilsgeſchichte ſelbſt.

Ähnliche Bedenken ſprechen gegen die „Geſchichte nach den Quellen“, der nur die veritas citationis eigen zu ſein braucht. Die Hagiographen nahmen — ſo lautet die bezügliche Theſe — vielfach die ihnen vorliegenden Quellen in ihre Darſtellung auf oder verwerteten das, was ſie in ihren Quellen fanden; mehr konnten und wollten ſie nicht geben, alſo ſind ſie keines Irrtums ſchuldig; ſie ſchrieben „Geſchichte nach den Annalen“

(d. h. den ihnen vorliegenden Quellen, Urkunden), wir müſſen uns alſo mit der veritas citationis begnügen und mittels der Kritik feſtzuſtellen ſuchen, was objektive Wahrheit (veritas rei citatae) und was etwa den Quellen zuzuſchreibender Irrtum iſt. Mit dieſer veritas citationis wären die hiſtoriſchen Schwierigkeiten freilich gelöſt. Aber ſtatt wirklicher Geſchichte beſäßen wir nur eine mehr oder minder kritiklos zuſtandegekommene Sammlung von Quellen oder Nachrichten ähnlich denen vieler Chroniken- und Legendenſchreiber alter und neuer Zeit. Der ganze Unterſchied beſtände darin, daß uns die formale Richtigkeit dieſer Quellen (nicht aber die geſchichtliche Wahrheit) und die religiöſe Wahrheit der heiligen Bücher verbürgt wäre. Aber was bedeutete dann die Inſpiration? Gewiß, nicht mehr als Erleuchtung, Antrieb und Aſſiſtenz, die zu der industria humana hinzukommt und deren ſich der Hagiograph nicht einmal bewußt geweſen zu ſein braucht (S. 91). Doch ſollte man denken, daß ihre Wirkung, auch wenn der Hagiograph Quellen benutzte und nicht über das Niveau ſeines Profanwiſſens bezw. den Horizont des Geſchichtswiſſens ſeiner Zeit erhoben wurde, doch die Unterſcheidung von wahr und falſch, die Auswahl des dem Zwecke dienlichen Stoffes, auch wohl ein wenig Kritik im Sinne des geſunden Menſchenverſtandes und des richtigen Gefühles für Wahrheit geweſen ſein müſſe. Anders wenn die Quelle oder Urkunde als ſolche ausdrücklich namhaft gemacht, zitiert, mitgeteilt wird (man denke an die Genealogien, ſtatiſtiſche Urkunden, Edikte, Briefe, Reden u. dgl.). Da kann die veritas citationis genügen und mag die Herübernahme einzelner Irrtümer nicht ausgeſchloſſen ſein, obwohl eine ſtrengere Meinung auch dies ausgeſchloſſen ſehen will. Allenfalls mag man auch die Unvollſtändigkeit, Lückenhaftigkeit mancher bibliſchen Berichte und Abſchnitte aus der Mangelhaftigkeit der Quellen erklären. Dabei iſt aber bei weitem nicht von Irrtum die Rede.

H. verwirft ausdrücklich die Theorie der citationes implicitae wie ſie von Prat[1]) und Durand in dem Satze ausgeprägt worden iſt: entweder gibt es citationes implicitae (Angaben deren Gewähr der

1) Das inzwiſchen in Überſetzung erſchienene Schriftchen „Bibel und Geſchichte“ von Prat, S. J. (Straßburg, Le Roux u. Co.) entwickelt, abgeſehen von der erwähnten Theorie, eine Reihe von guten Gedanken in lebhafter anregender Darſtellung.

Hagiograph den Quellen überläßt), oder es gibt in der Bibel — Irrtümer. Sie wird durch die Entscheidung der Bibelkommission vom 23. Juni 1905 getroffen, welche die citationes implicitae verwirft und die Annahme, der Verfasser überlasse die Gewähr seinen Quellen, nur für den Fall zuläßt, daß sich aus dem Zusammenhang der strikte Beweis ergebe, der Hagiograph zitiere eine Quelle oder er spreche nicht in eigenem Namen. Eine gewisse Verwandtschaft der Theorie von den citationes implicitae und der veritas citationis läßt sich nicht verkennen. Indessen will H. in der (inspirierten) Geschichte nach den Quellen nur kleinere Unrichtigkeiten zugeben, die der dieser Geschichte eigentümlichen Wahrheit keinen Eintrag tun, während sie allgemein irrtumslos ist in ihrem historischen Gehalt, weil dieser zur religiösen Belehrung in notwendiger Beziehung steht und weil es Gottes unwürdig wäre, eine Geschichte zur Trägerin dieser Belehrung zu machen, die nicht in ihrer Art vorzüglich wäre (S. 70). Mit Recht betont H. in diesem Zusammenhang, daß die biblischen Historiographen in volkstümlicher Weise erzählen und daß die volkstümliche Art der Erzählung geschichtlichen Gehalt mit (poetischer?) Freiheit in der Darstellung verbindet. Das ist mitsamt dem, was schon früher über den religiösen Charakter der biblischen Geschichtserzählung gesagt wurde (S. 10 ff.), ein goldener Hauptschlüssel zur Lösung sehr vieler historischer Schwierigkeiten. Dagegen scheint uns die Berufung auf die hl. Väter (S. 70) nicht zutreffend, weil die von ihnen befolgte allegorische Methode den buchstäblichen historischen Sinn nicht in Frage stellen will und weil wir das juvabit transferri weder in bezug auf die hl. Schrift noch in bezug auf die hl. Väter gelten lassen können. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß hinsichtlich der literarischen Unterscheidung zwischen streng historischer und freier (didaktischer) Erzählung bei den Vätern und anderen gelehrten wie heiligen Männern nicht auch Irrtümer und Unklarheiten bis ins 20. Jahrhundert mit unterlaufen sein können, und daß hier keine Abweichung von dem, worin die Heiligen verschiedener Meinung waren und sein durften, zulässig sei.

Ein Wort ist noch über das „Naturwissen" der inspirierten bibl. Schriftsteller zu sagen. Nicht als ob notwendig wäre zu beweisen, daß es nicht über das Niveau der Zeit hinausging —

das wird heute kaum mehr bezweifelt. Nur zu den daraus gezogenen Folgerungen ſind Vorbehalte zu machen. H. betont ſehr nachdrücklich, daß wir aus dem was der Hagiograph *ſagt*, auf das zu ſchließen haben, was er *weiß* und *denkt* und folgert daraus, daß die bibl. Schriftſteller die unvollkommenen, ja unrichtigen naturwiſſenſchaftlichen Vorſtellungen ihrer Zeit teilten und zum Ausdruck brachten. Das ſcheint ſehr einleuchtend, enthält auch Wahres, und macht darum Eindruck; es geht aber doch etwas über das Ziel hinaus und führt zu einer Folgerung, mit der wir uns noch zu befaſſen haben werden (naturwiſſenſchaftliche Irrtümer in der Bibel). Man ſcheint aber ganz zu überſehen, daß die Inſpiration ihrem Begriff nach eine göttliche Einwirkung auf Geiſt und Herz des Menſchen iſt, die zwar weder ſein Naturwiſſen auf eine höhere Stufe hebt noch ſeine Freitätigkeit beeinträchtigt, aber doch den Hagiographen zum Werkzeug des Geiſtes Gottes macht, der durch Menſchen zu Menſchen in menſchlich verſtändlicher Weiſe ſpricht. Abgeſehen alſo davon, daß Gott auf gar keine andere Weiſe zu den Menſchen verſtändlich reden *konnte*, als in der Sprache und Anſchauungsweiſe der Zeit, in der die Hagiographen lebten, handelt es ſich bei den naturwiſſenſchaftlichen Angaben und Ausdrücken der Bibel gar nicht ſo ſehr um das eigentliche Naturwiſſen der Hagiographen als ſolches, als vielmehr um *formale Elemente*, die den Anſchauungen ihrer Zeit entlehnt ſind, Ausdrücke, die vom Augenſchein, von der populären Beobachtung hergenommen oder auch durch das Herkommen geprägt waren. Man mag das zu den „Unvollkommenheiten" rechnen, aber man braucht es gar nicht ſo ſtark zu betonen. Belehrt man uns doch (vgl. den Deutſchen Naturforſchertag v. 17. Sept. 1906), daß auch die heutige Naturwiſſenſchaft der „Anthropomorphismen" nicht entbehren kann d. h. Ausdrücke, Bezeichnungen (wie Kraft, Energie), die zunächſt einen ſubjektiven, pſychologiſchen Inhalt haben, ohne daß damit das Weſen der Dinge erfaßt, die naturwiſſenſchaftliche Formel gegeben wäre. Solche Ausſagen ſind und bleiben wahr und verſtändlich, wenn auch die ihnen zu grunde liegenden Vorſtellungen nicht mehr maßgebend ſind, und ſie entbehren nicht der Wahrheit des Augenſcheins, der pſychologiſchen Empfindung und des allgemeinen Sprachgebrauches, die in dieſen Dingen vollſtändig genügt. Daß es nicht angebracht iſt, da von Irrtümern zu reden, hoffen wir ſpäter zu zeigen.

Ein dem Natur- und Geſchichtswiſſen nahe verwandtes Gebiet iſt die Literaturkunde. Soweit es für die bibl. Frage in Betracht kommt, handelt es ſich um literariſche Tatſachen, die den Beſtand oder die Auslegung oder die Geſchichte des Textes betreffen. H. bemüht ſich in einem eigenen Abſchnitt zu zeigen, daß auch in dieſer Hinſicht die Hagiographen kein das Niveau ihrer Zeit überragendes Wiſſen beſaßen, die Inſpiration alſo keine Erleuchtung oder Offenbarung über dieſe Dinge bedeutete oder doch nicht bedeuten mußte: die neuteſtamentlichen Autoren zitieren die Septuaginta gleich dem Urtext, machen typiſche Ausdeutungen im Geſchmack ihrer Zeit und leiten daraus argumenta ad hominem ab, bezeichnen die altteſtamentlichen Schriften und Autoren entſprechend der Meinung ihrer Zeit. Daraus Entſcheidungen über literariſch-kritiſche Fragen ableiten zu wollen wäre verfehlt.

Auch hier treffen die Ausführungen H's manch ſchiefe und unklare Auffaſſung, namentlich in betreff der Typik und in der „Autorenfrage". Sie wollen aber auch cum grano salis genommen ſein, wie da und dort eine vorſichtige Einſchränkung nahelegt, die voreiligen Schlußfolgerungen vorzubeugen ſucht. Eine zuſammenfaſſende Betrachtung über „Bibel und Profanwiſſen im allgemeinen" (S. 90 ff.) bringt die Erörterung über die menſchliche Seite der Inſpiration zum Abſchluß. Sie ſteht ganz unter dem Banne des juvabit transferri, deſſen Erklärung wir ablehnen mußten. Vieles geht auf die richtige Unterſcheidung zwiſchen Inſpiration und Offenbarung zurück, die nur mit volleren Worten umſchrieben wird, als es ſchon zu Beginn des ganzen Abſchnittes (S. 51) geſchehen war. Wird dabei die Inſpiration „eine bewunderungswürdige Herablaſſung Gottes zum Menſchen, eine Anpaſſung Gottes an das menſchliche Werkzeug" genannt (S. 95), ſo bedarf das einer gewiſſen Ergänzung; denn man kann ſie ebenſo gut eine Erhebung des Menſchen, eine Erhöhung und Ergänzung der menſchlichen Tätigkeit nennen, die nach der S. 96 angeführten treffenden Analogie zwiſchen dem geſchriebenen Gotteswort und dem menſchgewordenen Worte Gottes zwar nicht die menſchliche Unvollkommenheit, wohl aber den Irrtum und zwar jeglichen Irrtum in der Niederſchrift deſſen, was Gott lehren will, ausſchließt. Daraus aber, daß die Enzyklika Providentissimus die Galileifrage nach ihrer exegetiſchen Seite zum Ab-

schluß gebracht hat (S. 97), folgt noch nicht, daß die ganze mit der Galileifrage begonnene Entwicklung mit Hilfe des juvabit transferri auch für die Geschichte und verwandte Wissensgebiete im Sinne der neuen Richtung ihren Abschluß finden werde und müsse. Vetter, der dieser Richtung wahrlich nicht prinzipiell abhold war, dürfte wohl Recht behalten, wenn er meint, im einzelnen werde wohl noch manches zu erörtern sein, bis die für die positiv gerichtete gläubige Exegese so wichtige methodische Frage, in wie weit einem inspirierten Geschichtsbuch gegenüber die historische Kritik Raum und Berechtigung hat, ihre klare Lösung erhalten haben wird.[1])

Eben dieser Kritik und ihrem Verhältnis zur Exegese (bezw. Inspiration) widmet nun der dritte u. letzte Abschnitt d. Schrift von H. eine grundsätzliche Erörterung, die in der bisherigen Diskussion ziemlich nebensächlich behandelt worden ist. Man hat gegen die allgemein gefaßte These: „die Frage nach den Verfassern der inspirierten Bücher ist an und für sich keine theologische, sondern eine historische kritische", namentlich in ihrer Anwendung auf das Neue Testament Bedenken erhoben; ja es fehlte nicht an einzelnen Stimmen, welche die ganze Theorie H. über die Autorenfrage für „einfachhin falsch" erklärten. Dabei geht es aber denn doch nicht ohne Übertreibung ab. Man kann wohl sagen, daß die Aussprüche der Väter und Theologen, welche die Frage nach den Verfassern der inspirierten Bücher für müßig und gleichgiltig erklären, zunächst nur den Fall im Auge haben, wo der menschliche Verfasser überhaupt unbekannt (Buch Job) oder nur eine unsichere Überlieferung über ihn vorhanden ist. In der Hauptsache ist aber die These doch richtig und H. weiß sowohl den Ausgleich mit seinem Gegner Billot zu finden als seine Übereinstimmung mit der Lehre anderer Theologen nachzuweisen.[2]) Worauf es indessen ankommt: er bezeichnet genau und scharf die Einschränkungen, deren seine These bedarf. Ist die Autorenfrage auch an sich keine theologische, so kann sie es doch unter Umständen werden. Dies ist der Fall, wenn die hl. Schrift sich dazu äußert oder wenn die Abfassung eines Buches durch einen bestimmten Autor ein factum dogmaticum darstellt.

1) Tübinger Theol. Quartalschrift 1905, 276.
2) Vgl. Pesch, Theol. Zeitfragen III, 48 f.

Ersteres trifft nicht bloß zu, wenn sich die neutestamentlichen Schriftsteller auf altteſtamentliche Autoren berufen — davon war bereits die Rede und es bedarf wohl auch hier einiger Vorbehalte — sondern es finden sich solche Angaben direkter oder indirekter Art im A. wie im N. Test.; man denke an die zahlreichen, vielfach übersehenen Berufungen auf das Gesetzbuch des Moses, die Hoberg, Moses und der Pentateuch S. 5 ff. gesammelt hat; an das Selbstzeugnis, das die Apostelgeschichte mit dem Evangelium des hl. Lukas verbindet und das die apostolischen Briefe in Überschrift und Inhalt enthalten. Gegen die Kriterien, die für solch biblische Zeugnisse gefordert werden, (unzweifelhafte und inspirierte Textform, nicht bloße Glosse oder sekundäre Überschrift, Ausschluß der Pseudonymie) ist nichts einzuwenden, wohl aber ist das bequeme und in dieser Frage oft beliebte Kumulativverfahren zu beanstanden, gegen das sich H. vielleicht nicht ohne einige Übertreibung wendet.

Um ein factum dogmaticum würde es sich handeln, wenn ein dogmatischer Beweis die Autorschaft eines bestimmten Buches zur notwendigen Voraussetzung hätte. Das könnte der Fall sein bei dem Beweis des Christentums aus den Weissagungen des A. T. und hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Evangelien. Der Beweis aus den messianischen Weissagungen hat zur Voraussetzung, daß die Vorherverkündigung freier Geschehnisse wirklich stattgefunden hat. Nun hat die Kritik bezüglich der Entstehung der Prophetenbücher herzlich wenig zu bemerken — das wichtigste dürfte die Herabsetzung des Deuterojesaias in die exilische und des Daniel in die makkabäische Zeit sein — und es bleibt in jedem Falle die Tatsache bestehen, daß sämtliche prophetische Bücher lange vor der Erfüllung vorhanden und in der griechischen Übersetzung gesammelt waren. Hier vermag also die Kritik kein factum dogmaticum zu erschüttern. Für die Glaubwürdigkeit der Evangelien gibt es einen zweifachen Beweis, den Traditionsbeweis (aus dem Zeugnis der Kirche, die uns die Evangelien übergibt und deren Glaubwürdigkeit verbürgt, dogmatischer Beweis) und den historischen Beweis, (der von der Autorschaft des Evangelisten auf die Glaubwürdigkeit der Erzählung schließt, apologetischer B.).

H. wirft nun die Frage auf, ob die Autorenfrage ein factum dogmaticum oder nicht vielmehr der Traditionsbeweis die

Vorausſetzung für die Glaubwürdigkeit der Evangelien bilde: „Können wir nicht ebenſogut, vielleicht noch wirkſamer, aus dem Geſamtzeugnis der Kirche zunächſt den Schluß auf die Wahrheit des Evangeliums und dann den Rückſchluß auf die Zuverläſſigkeit des Evangeliſten ziehen? Dürfen wir nicht die Frage nach der Autorſchaft vollſtändig bei Seite ſchieben?“ Die bejahende Antwort, zu der H. neigt, würde der „höheren Kritik“ — die übrigens nicht ihrem Weſen nach rationaliſtiſch und deren Berechtigung jetzt auch autoritativ anerkannt iſt[1]) — in der Autorenfrage völlig freie Bahn ſchaffen, aber wohl auch den hiſtoriſchen Beweis, deſſen Notwendigkeit und Wichtigkeit H. ausdrücklich anerkennt, gefährden. Vielleicht hätte ſchärfer hervorgehoben werden ſollen, daß in der neuteſtamentlichen Autorenfrage dem Zeugnis der Überlieferung höherer Wert beizumeſſen iſt als dem vielfach ſchwankenden und erſt ſpät auftretenden Zeugnis der jüdiſchen Überlieferung über die Verfaſſer mancher altteſtamentlichen Bücher. Dann würde das der Enzyklika Providentissmus entnommene, S. 116 richtig gewertete Argument auch hier mehr zur Geltung kommen müſſen. „Es leuchtet ein, daß in Fragen geſchichtlicher Natur z. B. über Abfaſſung und Erhaltung von Büchern, der höhere Wert auf hiſtoriſche Zeugniſſe zu legen iſt, während innere Gründe (mit denen die höhere Kritik vorzugsweiſe arbeitet) meiſtens weniger Gewicht haben und nur zur Stütze jener Zeugniſſe herangezogen werden dürfen.“ Ein „goldener Hauptſchlüſſel zur Löſung vieler, ſehr vieler Schwierigkeiten, die zwiſchen Exegeſe und höherer Kritik obwalten“ (S. 114), iſt demnach „in der Lehre der chriſtlichen Vorzeit“ allerdings gegeben, er bedarf aber immerhin der richtigen Anwendung an rechter Stelle.

Ziehen wir das Fazit, ſo bleibt von dem „Neuen und Überraſchenden“, das H. mehr als „Zuſammenſtellung des von anderen Gebotenen denn als eigene Arbeit“ (Vorw. S. VI) vorgelegt hat, wenig übrig, was nicht auf Widerſpruch oder Bedenken geſtoßen wäre. Die richtige Wertung der eigenen Arbeit des Verfaſſers, der „die ſchwierigſten altteſtamentlichen kritiſchen Fragen grundſätzlich, ſyſtematiſch und mutig aufgriff“ (Meyenberg), wird davon abhängen, ob es ihm gelungen iſt „Extremes

1) Die Belege ſ. bei Peters, Pius X. u. das Bibelſtudium S. 26 u. 53; Handbuch zur Bibl. Geſch. I, 24.

und Hyperkonſervatives gleichmäßig auszuſcheiden" und „das Neue auf die Fundamente der Überlieferung einzubauen". Letzteres darf bezweifelt werden, ſoweit es ſich um die völlige Irrtumsloſigkeit der hl. Schrift und um die volle Wahrheit der altteſtamentlichen Geſchichte handelt, die in der Theorie der „Geſchichte nach dem Augenſchein" und der bloßen veritas citationis offenbar eine gewiſſe Abſchwächung erleidet. Was H mit Recht auszuſcheiden ſucht, iſt im weſentlichen die Verwechſelung von Inſpiration und Offenbarung und die daraus ſtammende Meinung, in der hl. Schrift dürfe man die Summe aller Wahrheit (abſolute Wahrheit) auch in profanwiſſenſchaftlichen Dingen ſuchen. Gegen das andere Extrem, den Rationalismus, hat er von vornherein Verwahrung eingelegt durch die Erklärung, ſeine Schrift enthalte kein einziges Zitat aus einem rationaliſtiſchen Autor und kein einziges Zugeſtändnis an den Rationalismus. Daß er trotzdem nicht dem Verdacht des Rationalismus entgangen iſt, erklärt ſich zum Teil aus der durch den polemiſch-kritiſchen Charakter der Schrift bedingten Faſſung mancher Sätze, deren Sinn, Tragweite von der richtigen Anwendung bedingt iſt, zum Teil daraus, daß in der Tat manche Ausführungen rationaliſtiſch gedeutet werden können. Es war nicht ſchwer, bei neueren rationaliſtiſchen Autoren manche Parallelen zu finden und es unterliegt auch keinem Zweifel, daß mit einer mehr oder minder ſagenhaften Volkstradition, mit einer Geſchichte nach dem Augenſchein, die kleinere Unrichtigkeiten und legendenhafte Beſtandteile nicht ausſchließt, mit der bloßen veritas citationis der Rationalismus ſich leichter befreunden wird als mit der ſtreng hiſtoriſchen Auffaſſung der bibliſchen Erzählung. Doch ſollte man gelten laſſen: si duo faciunt (dicunt) idem non est idem. Es könnte ja auch zutreffen, was Le Camus in die Worte faßt: „Da die Wahrheit weſentlich eine iſt, ſo müſſen natürlicher Glaube und Vernunft, wenn ſie dieſelbe erfaſſen, an einem Punkte ſich begegnen." [1]) Vielleicht würde manches Bedenken beſeitigt, wenn die Theorie, die H. einer gewiſſen Überſpannung des Inſpirationsbegriffes und einer Verkennung des literariſch-kritiſchen Tatbeſtandes gegenüber zunächſt nur ſummariſch und mehr negativ entwickelt hat, an konkreten Einzelheiten veranſchaulicht würde, wie er es an einem

1) Falſche Exegeſe ꝛc. S. 4.

beachtenswerten Beiſpiel in ſeinem Kommentar zu 1 Paral. 22, 1 ff. (p. 320) getan und für die ganze Chronik im II. Bd. in Ausſicht geſtellt hat. Die von Hummelauer in Anſpruch genommene Freiheit in der Behandlung der hl. Schrift kann allerdings zu Konzeſſionen an den Rationalismus führen und ſie hat ein gewiſſes Bangen hervorgerufen, ob nicht dadurch ſchließlich der rationaliſtiſchen Bibelerklärung Tor und Tür geöffnet werden könnte. Demgegenüber hat ſchon 1902 Peſch (Theol. Zeitfragen III, 70) auf den weſentlichen Unterſchied zwiſchen katholiſcher und rationaliſtiſcher Exegeſe hingewieſen. Abgeſehen von der grundſätzlichen Verſchiedenheit des Standpunktes, die nicht weiter erörtert zu werden braucht, „bleibt nach der kath. Auffaſſung die Heilsgeſchichte in ihren weſentlichen Beſtandteilen wirkliche Geſchichte und nicht wie Rationaliſten wollen, im großen ganzen Legende mit einem kaum erkennbaren hiſtoriſchen Kern; es kann ſich bei dieſer Geſchichte höchſtens um die Frage handeln, ob gewiſſe Einzelheiten zum Weſen gehören oder als nebenſächliche Ausſchmückung betrachtet werden dürfen, die nur religiös-ſittliche Wahrheiten veranſchaulichen ſollen. Während ferner der Ungläubige ohne Scheu Irrtümer in der Bibel annimmt, iſt der Katholik überzeugt, daß jeder von Gott inſpirierte Satz wahr ſein muß; aber er weiß auch, daß die Wahrheit Grade hat, inſoweit es ſich um ihre Mitteilung an Menſchen handelt und daß der Ausdruck der Wahrheit ein ſtreng dogmatiſcher, ein rhetoriſcher, ein poetiſcher, ein metaphoriſcher, ein allegoriſcher ſein kann. Darum wird der kath. Exeget nach inneren und äußeren Kriterien erforſchen, welcher Redeweiſe ſich der hl. Schriftſteller bedient und danach die Texte auffaſſen und erklären. In dieſer doppelten Hinſicht dürfte trotz aller Bedenken die H.ſche Schrift nicht bloß einen Beitrag zur Diskuſſion, ſondern auch einen Beitrag zur Klärung darſtellen. (Fortſ. folgt.)

# XX.

## Die Bergpredigt und die Unauflöslichkeit der Ehe.

Von Johannes Chrys. Gspann, Chorherrn v. St. Florian.

Man braucht nur die Namen Schweykart,[1]) Pfistermeister,[2]) Hoffmann,[3]) Dietrich,[4]) Eichmann[5]) Kaltner[6]) zu nennen, um aller Welt klar zu machen, daß es uns Österreichern nicht an Männern fehlt, die mutig und mit guten Waffen versehen in dem gegenwärtigen Kampf den Feinden des katholischen Volkes sich entgegenstellen, in einem Kampfe, in dem diese zu einem Schlage ausholen, welcher den Katholiken das Herzblut kosten würde, in dem Kampf gegen eines unserer heiligsten Güter, gegen die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Ehe ruht auf zwei starken Pfeilern, der Einheit und der Unauflöslichkeit; stürzt auch nur einer dieser beiden Pfeiler, so fällt das ganze Gebäude in Schutt.

Das darf auf keinen Fall geschehen! Wo es sich um einen Kampf gegen ein Dogma der Kirche handelt, müssen sich alle Katholiken wie ein Mann erheben und es laut hinausrufen: Wir dulden es nicht!

Die Unauflöslichkeit der Ehe ist in der hl. Schrift klar genug ausgesprochen — wir brauchen keinen Beweis! Wohl aber bedürfen jene eines Beweises aus der hl. Schrift, die diese als alleinige Glaubensquelle betrachten und die Ehe-Unauflöslichkeit aus ihr nicht herauslesen wollen. Ich gehe aus von

---

1) Schweykart, E. S. J., Ein Wort der Aufklärung an die Katholiken Österreichs. (Wien 1906.)

2) Pfistermeister, P. Karl, S. J., Die Unauflöslichkeit der Ehe. (Innsbruck 1906.)

3) Hoffmann, Dr. Michael, Univ.-Prof. S. J., Die „Ehe-Reform" ein frecher Eingriff in die Rechte Gottes, eine offene Rebellion gegen Christus, ein Verbrechen gegen das Vaterland. (Beilage zur Tiroler Post.)

4) Dietrich, Dominik. Chorherr v. Witten, Die Bedeutung des Kampfes um die christliche Ehe in Österreich. (Beilage zur Tiroler Post.)

5) Eichmann, Dr., Univ.-Prof. in Prag, Eherechts-Reform in Österreich? (Kultur 1906. 2. Heft.)

6) Kaltner, Dr. Joh., Ehe und Ehereform. Separatdruck der „Salzburger Chronik".

der Bergpredigt bei meiner Beweisführung. Ich weiß, daß ich wesentlich nichts neues bringe, aber vielleicht ist manchem die Form neu, manchem mögen auch einige Gesichtspunkte neu sein. Und wenn wegen der Skizzierung der Bergpredigt die Einleitung zum eigentlichen Thema von der Unauflöslichkeit der Ehe länger wird als es die Vorschriften der Rhetorik und Aufsatzlehre gestatten, so möge man den Entschuldigungsgrund hierfür in der Aufschrift der ganzen Abhandlung suchen.

## I. Die Wichtigkeit der Bergpredigt.

Aus dem Fundamentalvers — Matth. 5, 17. — allein erhellt zur Genüge die Bedeutung der Bergpredigt. Sie gilt nichts Geringerem als der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Schon daß diese bedeutungsvolle Predigt auf einem Berge gehalten wurde, scheint dem hl. Augustin [1]) auf die Ankündigung der praecepta majora hinzuweisen. Für die Kraft und Schönheit der folgenden Ausführungen machen die Exegeten auch auf den Anfang aufmerksam Matth. 5, 2. „καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων"; indem sie sich auf nachstehende Parallelanfänge berufen: Job 3, 1 und 33, 2; Apgesch. 8, 35 (Ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ) und 10, 34 (ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα).

Werfen wir einen Blick auf die Zuhörerschaft — siehe da! — ein herrlich-schönes Abbild des neuen Messiasreiches! Wir sehen Männer und Frauen, Apostel und Jünger, Juden und Heiden. Es sind Leute von Jerusalem und ganz Judäa, von Idumäa und der Dekapolis (Matth. 4, 25 u. Mc. 3,8), viele wissensdurstige und heilsbegierige Zuhörer aus ganz Galiläa, sogar von den Seestädten Sydon und Tyrus (Lc. 6, 17) sind Scharen herbeigeeilt. Jesus Christus, der Lehrer, sitzt [2]) in der Mitte der ungeheuren Volksmenge, führt die kurz zuvor erwählten Apostel in ihr neues an Würden und Bürden reiches Amt ein — die erste Primizpredigt! — und erklärt der gespannt und lautlos lauschenden Menge, daß er gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen und zeigt an einer Reihe von illustrierenden aus dem Leben gegriffenen Beispielen, das Gesetz des Messiasreiches hebe das mosaische nicht auf, sondern erfülle es, mache es voll in der

1) Sermo in monte 1, 1. — 2) Keil, Biblische Archäologie § 132.

vollendetsten Weise, indem es sich nicht zufrieden gebe mit einer äußerlichen Vollziehung, sondern vergeistigt sich nicht nur auf die äußere sichtbare gebotene oder verbotene Tat beschränke, sondern sogar die innersten Begierden und Regungen, die verborgensten Wünsche und die geheimsten Gedanken umschließe.

Die Bergpredigt gilt als πλήρωσις des alten Testamentes, als verkleinertes Spiegelbild des Gesamt-Evangeliums — sie muß jedoch auch wegen ihres reichen Gehaltes, ihrer wunderbaren Tiefe sowie ihrer einzig schönen sprachlichen Darstellung nicht als eine, sondern als die Perle der evangelischen Berichte bezeichnet werden. Und wer Gelegenheit hat oder genötigt ist, die Bergpredigt-Literatur sich genau einzusehen, der wird überall der unverholenen Bewunderung von Seite der Erklärer begegnen. Einige seien hier registriert. Przipoov sagt:[1] „Tria ista capita eximiam s. scripturae partem et perfectissimam doctrinae Christi et officiorum atque monitorum nobis praescriptorum descriptionem continent, ita ut, si casu reliquae omnes divinitus inspiratae s. scripturae partes periissent, ex hac una rationem officii nostri plenissime explicati discere liceret." Dem heiligen Augustin gilt der sermo in monte als Inbegriff der christlichen Theologie,[2] dem Kornelius a Lapide als „summa evangelii et perfectio legis novae",[3] den Schluß mache der tüchtige Braunsberger Exeget Dr. Hugo Weiß: „Die Bergpredigt ist unfraglich eine der glänzendsten Perlen in dem reichen Schatze der evangelischen Berichte."[4]

So interessant und lehrreich es nun wäre, an der Hand der hl. Väter, besonders des hl. Augustinus und des hl. Chrysostomus, bewährter Kommentare wie Kornelius a Lapide, Maldonat, Schegg, Schanz, Knabenbauer sowie spezieller Schriften über die Bergpredigt — wie die von Tholuck, Trench, Weiß, Riesterer,[5] Glock, Klostermann,[6]

1) Tholuck, Dr. A., Philologisch-theolog. Auslegung der Bergpredigt Christi[2] S. 32.

2) R. C. Trench, D. D., Die Erklärung der Bergpredigt (übersetzt von E. Roller) S. 2.

3) Bei Schanz, Dr. P., Kommentar zu Matth. S. 157.

4) Weiß, Dr. Hugo, Die Bergpredigt Christi in ihrem organischen Zusammenhang S. II.

5) In der Linzer Theolog.-prakt. Quartalschrift 1896 bis 1898.

6) Jesu Stellung zum Alten Testament.

Bischoff . . . . die Bergpredigt wissenschaftlich durchzubetrachten, sei nur auf die Verse Matth. 5, 31. und 32. aufmerksam gemacht. Eins aber stellen wir im Voraus fest. Wenn in der Bergpredigt — und dies könnte nachgewiesen werden — der Dekalog, um vom Übrigen abzusehen, erfüllt und auch auf die Gedankensünden ausgedehnt wurde, wie kann dann im Neuen Testament von der Trennung einer Ehe gesprochen werden? So formen wir mit Recht aus der Anlage und der Bedeutung, sowie aus dem Zweck der Bergpredigt einen aprioristischen Beweis gegen die Ehetrennung.

Nun medias in res!

## II. Matthäus 5, 31. und 32.

31. Ἐρρέθη δὲ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.

Und es ist gesagt worden: „Wer immer sein Weib entläßt, soll ihr einen Scheidebrief geben."

Die in unserem Vers angezogene Erlaubnis findet sich in Deut. 24, 1.—4. Als Grund des jus dimittendi ist dort angegeben עֶרְוַת דָּבָר (In der LXX ἄσχημον πράγμα, die V. übersetzt aliqua foeditas). Dieser Erlaubnisgrund, den die Talmudisten מְשׁוּחָח שֶׁם, also ein dunkles zweideutiges Wort nennen, wurde den Juden besonders in der späteren Zeit ein willkommener Anlaß, ihre Frauen oft aus geringfügigen Gründen zu entlassen.

Die Bildung der zwei Schulen ist zu bekannt, als daß ich hier darauf näher eingehen müßte. Der strenge Schammai sah in diesem עֶרְוַת דָּבָר nur den Ehebruch, der leichtfertige Hillel kam in seinen Schülern (z. B. Ben Akiba) soweit, daß er erlaubte, dem Weib den libellus repudii auszustellen, wenn ein Mann eine schönere (!) Frau finde. Wie oft im Leben: in medio virtus! An einen Ehebruch zu denken bei עֶרְוַת דָּבָר geht schon deshalb nicht an, weil der Ehebruch ja mit dem Tode bestraft werden sollte. (Vgl. 3 Mos. 20, 10. u. 5 Mos. 22, 22.) Daß aber die Hillel'sche Schule viel zu lax war, ist auf den ersten Blick klar. Dies wäre kurz der status der Ehetrennungsfrage im A. T. Wie soll es denn im Neuen gehalten werden?

32. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα

αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

Ich aber sage euch, daß ein jeder, der seine Frau entläßt — es sei denn um des Ehebruches willen — macht, daß sie die Ehe bricht, und wenn einer die Entlassene heiratet, so bricht er die Ehe.

Dieser Vers muß erklärt und kann nur verstanden werden mit Herbeiziehung aller auf die Ehe — bezw. Ehetrennung bezüglichen Parallelstellen.

Bei Matth. 19, 5 beruft sich Jesus auf das Wort des A. T.: „Et erunt duo in carne una" (1 Mos. 2, 24) und fügt dann bedeutungsvoll hinzu: „Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet." Also nur der Wille Gottes kann eine eheliche Verbindung trennen. Der Grund liegt auf der Hand.

In allen übrigen Verbindungen des menschlichen Lebens werden zwei εἰς μίαν καρδίαν καὶ ψυχὴν (Dieses herrliche Zeugnis wird der Liebe der ersten Christen zueinander ausgestellt vgl. Apg. 4, 32.), bei der Ehe aber werden Mann und Frau nach 1 Kor. 7,4: εἰς μίαν σάρκα. (Man vgl. damit Sir. 25, 34; Ephes. 5, 28. und 1 Kor. 6, 16.) Und dieses εἰς μίαν σάρκα γενέσθαι zeigt sich am vollendetsten in den Kindern, die auf gleiche Weise diese μία σάρξ des Vaters und der Mutter in sich vereinigen.[1]) Demnach muß eine Ehetrennung als vollkommen ausgeschlossen betrachtet werden!

Was ist es aber mit παρεκτὸς λόγου πορνείας? Die Protestanten behaupten: „Man kann vernünftigerweise nicht anders schließen, als daß, wo ein Ehebruch vorgekommen ist, die Wiederverheiratung frei stehen müsse."[2]) Ob man dies „vernünftigerweise" schließen könne, werden wir nun zu untersuchen haben.

Πορνεία bezeichnet hier zweifellos Ehebruch. Es ist ein Gattungsbegriff, dem hier, wo von Mann und Frau die Rede ist, die Spezialbedeutung Ehebruch zufällt. Wir verweisen diesbezüglich gegen Döllinger,[3]) der πορνεία nur von außerehelicher

1) Hierher gehört auch, was Jamblichus dem Pythagoras zuschreibt (vita Pyth. c. 9.): Die Männer sollten bedenken: „ὡς τῶν μὲν πρὸς τοὺς ἄλλους συνθηκῶν τιθεμένων ἐν γραμματιδίοις καὶ στήλαις τῶν δὲ πρὸς γυναῖκας ἐν τοῖς τέκνοις."

2) Tholuck a. a. O. S. 252. — 3) Christentum und Kirche S. 391 ff. 458 ff.

Unzucht verstanden wissen will, abgesehen von den Profanschriftstellern Plautus, Hesychius, Cicero, auf Sir. 23, 24; Os. 2, 4; 3, 3; 4, 14; Am. 7, 17; Jer. 3, 9; 13, 27; Ezech. 23, 43; Jo. 8, 41; 1 Kor. 5, 41, ferner auf Klem. Alex. Stromm. 3. p. 464. Chrysostomus Hom 73 in Joh. Basilius, Can. 21. ad Amphiloch. p. 768 etc. etc.

Λόγος heißt causa = Grund, Ursache. Vgl. Apostelg. 10. 29: „Τίνι λόγῳ μετεπέμψασθέ με; = warum, aus welcher Ursache, weshalb habt ihr mich gerufen? Übrigens treffen wir bei allen Übersetzungen λόγος mit causa übersetzt. Auch die V. übersetzt ganz richtig excepta fornicationis causa.

Es läßt sich nicht leugnen, der erste Hauptsatz könnte den Eindruck erwecken, es habe Christus — dabei sehen wir jedoch von den Parallelstellen des gesamten N. T. ganz ab, — für den Fall des Ehebruches der Frau dem betrogenen Mann eine Wiederverheiratung erlaubt. Diese Illusion zerstört jedoch der Nachsatz, daß derjenige einen Ehebruch begeht, der eine „Entlassene" heiratet. In diesen Worten, behauptet sehr zutreffend Bisping[1]), liegt implicite ausgesprochen, daß die Ehescheidung fortan keine Trennung des Ehebandes involviere. Denn da Jesus hier ganz allgemein jedes Heiraten einer Entlassenen einen Ehebruch nennt, so folgt daraus von selbst, daß die einmal rechtlich bestehende Ehe, wenn auch geschieden, doch dem Band nach nicht getrennt werden könne; sonst könnte es doch kein Ehebruch sein, eine rechtmäßig Entlassene zu heiraten. Auf den Einwand, es sei zum zweiten Versglied aus dem ersten παρεκτὸς λόγου πορνείας zu ergänzen, antwortet Matth. 5, 17. Jesus erfüllt ja das alttestamentliche Gesetz — darum nahm er die Stelle mit dem παρεκτὸς ꝛc. auf, wie sie im A. T. lautete; den richtigen, einzig richtigen Sinn gibt er dem 1. Versglied durch das zweite. Jetzt ist jedes Mißdeuten für die Zukunft ausgeschlossen — von einer Trennung des Ehebandes ist keine Rede mehr. Das zweite Versglied καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται zeigt zur Genüge an, daß Jesus unter dem ἀπολύειν nicht eine Trennung des Bandes, sondern bloß eine Scheidung der ehelichen Lebensgemeinschaft, ein Aufgeben des Zusammenlebens und Zusammenwohnens der beiden Ehegatten verstanden wissen wolle.

1) Bisping, Kommentar zum Matth. Ev.

Nun laſſen wir die Vernunft ſprechen. Setzen wir den Fall, es ſei in Matthäus 5, 32 wirklich die Erlaubnis gegeben worden, es könne ein Mann im Falle des Ehebruches ſeiner Frau (und umgekehrt) dieſelbe entlaſſen und eine andere heiraten. Welche Folgen hätte das! Hören wir, was darüber Knabenbauer ſchreibt: „Id — nämlich „daß, wo ein Ehebruch vorgekommen iſt, die Wiederverehelichung frei ſtehen müſſe" — esset plane arbitrarium; id quoque esset plane absurdum et quam maxime perversum. Tum enim adulterae mulieri quasi praemium tribueretur a Christo, ut vinculo prioris matrimonii soluto impune transiret ad alia vota, dum mulier innocens et pudica, quae a viro injuste repudiaretur, ad perpetuam continentiam obligaretur. Nonne ita via aperiretur plurimis sceleribus? Et si quis in matrimonio multas cum uxore experiretur molestias vel amore libidinoso caperetur, nonne quam maxime existeret incitamentum ad adulterium committendum, quam primum eo peccato ipsum vinculum matrimonii solveretur? In vetere lege aliquod frenum ipso libello repudii injiciebatur; hunc libellum Christus abolevit. Ergone censendus est solutionem vinculi adulterio commisso reddidisse etiam faciliorem?" [1])

Den Nachweis können wir uns füglich erſparen, daß im N. T. das jus matrimoniale Mann und Frau in gleicher Weiſe begünſtige und verpflichte. Die Einſeitigkeit in dieſer hochwichtigen Sache widerſpräche der Vernunft, dem Geiſte des neuteſtamentlichen Sittengeſetzes und iſt z. B. dem Text 1 Kor. 7, 11 direkt entgegengeſetzt.

Jetzt kommt man uns mit der alten Einrede: Die Texte bei Mc. 10, 11 u. 12: ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ᾽αὐτήν · καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται;

bei Lc. 16, 18: Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

in 1 Kor. 7, 10: Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω — οὐκ ἐγῶ, ἀλλὰ ὁ κύριος — γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι.

in Röm. 7, 2; ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέ-

1) Knabenbauer, J. S. J., Com. I Evang. sec. s. Matth. S. 226.

δεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός

seien als Abkürzungen zu betrachten und als Erklärung sei selbstredend der längere Text anzusehen. Dies erfordere die hermeneutische Regel: „Pauciora exponi debent per plura“ Nun befände sich aber der längere erklärende Text bei Matth. 19, 3 ff. und dort stünde analog dem παρεκτὸς λόγου πορνείας bei Mtth. 5, 32 der bedeutungsvolle Zusatz: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ! Ergo — so schließt man — werde durch den Ehebruch das Band gelöst, denn nach Matth. 19, 9 sei es im Fall des Ehebruches erlaubt — so wie einst den Juden im A. T. — das Weib zu entlassen und eine andere zu heiraten.

Ehrlich zugestanden, die Beweisführung hat etwas Bestechendes — für den, der nicht näher zusieht. Klagend ruft Glock aus in seinem Buche: Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus, daß für die katholische Kirche das μὴ ἐπὶ πορνείᾳ leider vergeblich gesprochen worden sei (S. 58). Auch der alte Hase holt bei dieser Stelle zu einem Schlag gegen die katholische Kirche aus (Protestantische Polemik S. 513). Und doch hat nur die katholische Kirche Recht, indem sie behauptet und festhält, daß nach der Offenbarung des Neuen Testamentes die Trennung einer giltig geschlossenen Ehe gänzlich unmöglich sei. Wir stellen zum Beweis dafür folgende Thesen auf:

I. Es ist als ausgeschlossen zu betrachten, daß sich in den Offenbarungslehren des N. T. ein wirklicher Widerspruch finde. Ein solcher findet sich aber tatsächlich zwischen den Texten Matth. 5, 32 und 19, 9 einerseits — und den Texten Mark. 10, 11 u. 12.; Lc. 16, 18; Röm. 7, 2; 1 Kor. 7, 10; Ephes. 5, 22—33, wenn mit παρεκτὸς λόγου πορνείας und μὴ ἐπὶ πορνείᾳ — im Falle sie auch zum zweiten Gliede gezogen werden — die Erlaubnis gegeben wäre, wegen Ehebruch die Ehe aufzulösen. Die Texte bei Matth. 5, 32 und 19, 9 gehören zu den „vielgedeuteten“, die der zweiten Reihe lassen an Klarheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die conclusio muß bei solchen Prämissen in die Augen springen.

II. Es ist Lehre der hl. Väter, daß das Band einer giltig geschlossenen Ehe absolut unauflöslich sei — auch in casu adulterii.

III. Es widerspricht den Regeln der Vernunft, daß im Falle des Ehebruches es der Frau oder dem Manne gestattet sein solle, eine andere Ehe einzugehen. Da würde ja die Sünde und Lasterhaftigkeit noch belohnt werden. Vgl. was wir oben gegen Tholuck aus Knabenbauer gebracht haben.

IV. Daß der Text Matth. 19, 3 ff. als Erklärung — ein Einwand gegen die Lehre der katholischen Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe, dem man tausendmal begegnet — der kürzeren Texte bei Mc. ꝛc. anzusehen sei gemäß der hermeneutischen Regel pauciora exponi debent per plura, trifft hier gar nicht zu. Warum nicht? Bei Markus 10, 2 und bei Matthäus 19, 3 fragten die Pharisäer den göttlichen Heiland: „Ist es einem Manne erlaubt, sein Weib zu entlassen?“ (Bei Matth quacumque ex causa). Darauf folgt die Antwort, die uns bekannt ist, bei Matth. 19, 4—11, bei Mc. 10, 3—9. Doch die Jünger haben den Herrn zu wenig verstanden, darum fragten sie ihn zu Hause **nochmals** Mc. 10, 10: *Et in domo* **iterum** *discipuli eius de eodem interrogaverunt eum.* Und auf die wiederholte Frage, die erkennen läßt, daß man etwas zu wenig verstanden habe, folgt eine ausführlichere resp. deutlichere Erklärung, folgt eine präzise Antwort. Diese Antwort steht bei Mark. 10, 11 u. 12. Da hören wir nichts von Scheidung, kein Sterbenswörtlein von Ausnahmefällen bei Ehebruch. Mc. 10, 11 u. 12. ist unbedingt als Erklärung anzusehen, hier gilt nicht das Axiom pauciora exponi debent per plura sondern die Regel Plura, sed obscura — exponi possent per pauciora, sed clara!

V. Das Verbot der katholischen Kirche, eine giltig geschlossene Ehe je einmal aufzulösen, soll nach Hase a) gegen das natürliche, b) bürgerliche und c) christliche Recht sein, indem diese drei Rechte eine Wiederverheiratung im Falle des Ehebruches nicht versagen (?).

Gegen a) vgl. Hurter, Dr. H., Dogmatik III[10] n. 611. Taparelli, Saggio di diritto naturale, 2, 351 (deutsche Übersetzung, Regensburg 1845), Thomas c. gentes III. 123. Enzyklika Leo XIII. vom 10. Februar 1880. Im Syllabus heißt die 67. verurteilte These: „Jure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile“.

Gegen b): Was sagt Hase zum § 111 im B.-G. in Öster-

reich; zur Ehepraxis in Spanien? Haben diese Länder keine bürgerlichen Gesetze?

Gegen c): Das katholische Recht ist wohl kein christliches? Die anglikanische Hochkirche hat auch das Dogma von der Unauflöslichkeit des Ehebandes. Hat diese wohl auch kein „christliches" Recht?

VI. Das Tridentinum hat in der 24. Sitzung (can. 7) erklärt: „Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuerit, et docet, juxta *evangelicam* et *apostolicam* doctrinam propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum *non* posse dissolvi — A. S. (Denzinger, Enchiridon[9] n. 853). Es lehrt das Florentinum: Quamquis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit." (Denzinger n. 597). Man vgl. damit die professio fidei, die den Orientalen vom Papst Urban VIII. und von Benedikt XIV. durch die 79. Konstitution „Nuper ad nos" vorgeschrieben wurde." (Ebd. n. 878).

Uns wundert es, aufrichtig gesagt, gar nicht, daß es in Anbetracht des vorgebrachten Beweismateriales sogar unter den modernen protestant. Kritikern solche gibt, die für die Unlösbarkeit einer giltig geschlossenen Ehe bei Lebzeiten des andern Gatten eintreten. So sagt Weinel:[1] „Jesus steht entschlossen auf Seite der echten Monogamie .... Die Ehe ist unauflöslich." Der Göttinger Professor Dr. Bousset, der Gegner des im Mai verstorbenen Christusleugners Kalthoff, spricht sich folgendermaßen aus: „Wenn Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe so stark betonte, so hob er damit tatsächlich eine für das Schriftgelehrtentum sehr bedeutsame Anordnung des Gesetzes über die Ehescheidung auf."[2] Schrenk:[3] „Jesus behauptet die Unauflöslichkeit der Ehe, das konnte er freilich nur tun, indem er über das Gesetz hinausging." Neumann:[4] „Über die Ehescheidung stimmen die Berichte

1) Weinel, D. Heinrich, Jesus im neunzehnten Jahrhundert (Tübingen und Leipzig 1904) S. 167.

2) Bousset, D. Wilhelm, Jesus (Halle a. Saale 1904) S. 64.

3) Schrenk, Mag. Erich, Jesus und seine Predigt (Göttingen 1902) S. 127 ff.

4) Neumann, Arno, Jesus. Wer er geschichtlich war (Freiburg und Leipzig 1904) S. 129.

der Evangelien (Mc. 10. 9—11. Mtt. 19, 9 u. 5, 32; Lc. 16, 18) einfach nicht zusammen. Es stehen eine strenge (Mc. u. Lc.) und eine laxere Anschauung (Mtth.) unvermittelt nebeneinander. Die letztere erkennt den Ehebruch als Scheidungsgrund an, die erstere will von Scheidung und Wiederverheiratung nichts wissen. Welche von beiden Anschauungen wird auf Jesus selbst zurückgehen? Sicher nur die strengste und idealste Forderung."

Wir schließen. Eine giltig geschlossene Ehe ist nur durch den Tod eines der Gatten lösbar; sonst ist sie absolut unlöslich auch im Falle des Ehebruches. Diese Lehre ist die einzig richtige, sie ist, wie das Tridentinum sagt, evangelisch und apostolisch — sie ist auch am meisten der Vernunft entsprechend. Die entgegengesetzte Lehre ist schrift- und vernunftwidrig.

## XXII.

## Literatur.

**Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters.** Von Stephan Beissel S. J. Mit 91 Bildern. Freiburg, Herder. 1906. Gr. 8° (VIII, 366) *M.* 6.50.

Während der kenntnisreiche und unermüdlich arbeitende Verfasser in seinen letzten Schriften (Katholik 1904, II 395—97) sich der Kunstepoche des ausgehenden Mittelalters gewidmet, befaßt er sich in obigem Werke mit den Anfängen und der ersten Entwicklung dieser Zeitperiode. Die 15 Kapitel lassen sich füglich in zwei Abteilungen zerlegen, von denen die neun ersten die Kunstentwicklung auf diesem Gebiete bis zu Karl d. G., die sechs letzten die karolingische Renaissance schildern. Die Bibel lag unter der Bank — das war der Ausdruck wild tobender Leidenschaften im Zeitalter der ewig beklagenswerten Glaubensspaltung des sechszehnten Jahrhunderts. Die nüchterne Geschichtsforschung huldigt der gerade entgegengesetzten Auffassung, zu deren Befestigung vom Standpunkt der Kunstwissenschaft P. Beissel einen hervorragenden Beitrag geliefert.

Nach einer bedeutenden Einleitung „Ehrung der Evangelien-

bücher bei Feier der Konzilien und im Leben der alten Christen" folgen die Kapitel; 1. Herstellung der ältesten Evangelienbücher 2.–3. Griechische Unzial- und Minuskelhandschriften. 4. Bilder griechischer Minuskelhandschriften. 5. Syrische Evangel. 6. Alte griechische Evangel. in Italien. 7. Lateinische Evangel. Italiens. 8.—9. Angelsächsische und irische, fränkische und westgotische Evangelienbücher. Ex oriente lux. Den Spuren der Kulturbewegung folgend, führt Beissel den Leser von Palästina bis zum uralten Armagh. Seine Arbeit ruht auf ebenso ausgedehnten, wie mühevollen Forschungen, die zum großen Teil in Anbetracht der unschätzbaren Zimelien, um welche es sich handelt, an Ort und Stelle vorgenommen werden mußten. Das Ergebnis kann nur dann überraschen, wenn man von dem Einfluß der Kirche auf die Kultur gering denkt. Die stets fortschreitende Vervollkommnung der technischen Künste läßt heutzutage die weitesten Kreise tiefe Blicke in Kunstgebiete tun, die ehedem nur einzelnen bevorzugten Geistern zugänglich waren. Einundneunzig Bilder erläutern den Text des Verfassers und vermitteln das Verständnis für die Wertschätzung der Bibel, die sich jederzeit des Schutzes des öffentlichen Rechtes der Kirche erfreute und das hinwieder ihr Kunstleben so tief beeinflußte. Von den Vollbildern herab bis zu den kleinsten Figürchen mit ihren geistsprühenden Gesichtern sind all diese Darstellungen mit wunderbarer Treue wiedergegeben. Des Verfassers Urteil ist milde, auch gegenüber der griechischen Kunst (40).

Im zweiten Teil werden beleuchtet: 10. die karolingische Renaissance und ihre Prachthandschriften. 11. Karolingische Evangeliare aus Tours und Nordfankreich. 11. Prachthandschriften höfischer Kunst des 10. und 12. Jahrhunderts in Deutschland. 13. 14. Süddeutsche und norddeutsche Evangelienbücher des 10. und 11. Jahrhunderts. 15. Einbände der Evangelienbücher. Vier Anhänge und zwei Register bilden den Schluß. Nähme man auch nur auf die von Karl ausgehende Entwicklung der Kunst Rücksicht, so verdiente Karl den Titel des Großen. Beissels Urteil über die römische Beeinflussung karolingischer Kunstweise darf als gesichert gelten. Der Anteil des Orients kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Unter denjenigen Stätten, aus denen besonders wertvolle Evangelienbücher hervorgingen, ragen Aachen und Mainz hervor. Das lehrreiche Buch verdient warme Empfehlung. A. Bellesheim.

**Johann Eck als junger Gelehrter.** Eine literar- und dogmengeſchichtliche Unterſuchung über ſeinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514 von Dr. Joſ. Greving. Münſter i. W. Aſchendorff, 1906. X und 173 S. 8°.

Zu den ſchwierigſten Problemen der Dogmatik gehört die Prädeſtination. Die angeſehenſten Theologen ſuchten den Schleier dieſes Geheimniſſes möglichſt weit zu lüften. Eck, einer der bedeutendſten Theologen des 16. Jahrhunderts, war nicht ganz 24 Jahr alt, als er den theologiſchen Doctorhut und die erſte Profeſſur für Theologie in Ingolſtadt erhielt; 25–26 Jahre alt wagte er, ein Colleg über die Prädeſtination zu leſen, und als er das 28. Lebensjahr vollendet hatte, übergab er den Chryſopaſſus der Öffentlichkeit.

Chryſopaſſus, eigentlich Chryſopras, iſt nach der Apocalypſe 21,20 der zehnte Edelſtein im Fundamente des himmliſchen Jeruſalem; dieſem Steine entſpreche der 10. Glaubensartikel. Nach einer ausführlichen Beſchreibung des Chryſopaſſus (§ 1) geht der Verf. (Prof. in Bonn) über zur Entſtehungsgeſchichte desſelben (§ 2) aus Ecks Collegheft. Wie ſehr Eck mit den Theologen ſeiner Zeit und denen der Vergangenheit vertraut war, zeigt (§ 3) Literaturkenntnis Ecks; die Autorenliſte im Chryſopaſſus, ſowie eine andere Tabelle führt 92 Namen auf. Über Ecks wiſſenſchaftliche Arbeitsweiſe und Richtung belehrt § 4, die letzten Paragraphen 5–7 beſprechen die Lehre von der Vorherbeſtimmung, von dem Verhältnis der Gnade Gottes zur Freiheit des Menſchen und von der Verdienſtlichkeit der guten Werke. Der Verf. behandelt ſeinen Stoff ſehr eingehend ſowohl nach der dogmatiſchen wie der hiſtoriſchen Seite. Seine Arbeit zeigt, auf welcher hohen Stufe die dogmatiſche Unterſuchung damaliger Zeit ſtand. Wir begrüßen dieſe Arbeit, auf welche die Dogmatiker in erſter Linie werden einzugehen haben, zugleich als das erſte Heft einer wichtigen Neugründung, nämlich: Reformationsgeſchichtliche Studien und Texte, wie ſie längſt von unſerer Seite hätten in Angriff nommen werden müſſen. F. F.

---

**Dictionnaire de Philosophie ancienne, moderne et contemporaine,** contenant environ 4.000 articles disposés par ordre alphabétique dans le corps de l'ouvrage, complété par deux tables méthodiques, par l'abbé *Élie Blanc,* Professeur de Philosophie à l'Univer-

sité catholique de Lyon, Chanoine de Valence. Paris P. Lethielleux. 1906. 4°. pag. XVI. 624 (sur deux colonnes) 12 francs.

Der gelehrte Verfasser hat sich durch eine Reihe von Werken im Gebiete der katholischen Philosophie längst einen ehrenvollen Namen gemacht. Aus seiner Feder stammen drei beachtenswerte Arbeiten: 1. Traité de philosophie scolastique précédé d' un vocabulaire de la philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine 3 vols. 2. Histoire de la philosophie. 3 vols. 3. Manuale philos. scolast. 2 voll. Diese Werke liegen dem obigen Bande zu Grunde, in dessen Vorrede Blanc sich über ähnliche philosophische Wörterbücher sowie über die Anlage und Ausführungen seines eigenen ausspricht. Ergänzend sei bemerkt, daß die treffliche Arbeit des Domherrn Signoriello in Neapel. Lexicon peripateticum philosophico-theologicum nunmehr in dritter Auflage vermehrt und verbessert vorliegt (Neapel 1906). Ungeachtet seiner enormen lateinischen und griechischen Druckfehler und der nicht besonders schönen lateinischen Sprache und seines manchmal dunklen Stiles stellt Signoriello seinen Mann. Er steht mitten in der Scholastik und geleitet den Anfänger sicher in die Kenntnis ihrer Redeweise, von welcher diejenige der modernen Philosophie, wahrlich nicht zu ihrem Nutzen, in so erheblicher Weise abweicht.

Blanc hat sich ein umfassenderes Ziel gesteckt. Er behandelt die gesamte Philosophie und außerdem die Geschichte der Philosophie von der ältesten Periode bis zur Jetztzeit. Daß die französischen Philosophen unseres und des eben abgelaufenen Jahrhunderts sehr starke Berücksichtigung empfangen, ist begreiflich. Aber die Heroen der deutschen Philosophie von Leibniz bis zu unsern Tagen dürfen sich nicht beklagen. Als Stichwort, diene Kant, dessen System im Spiegel der scharfen, klaren französischen Sprache dem Leser verständlicher wird als aus seinen eigenen Werken.

Es gewährt eine nachhaltige Befriedigung, die in die Philosophie im engern wie im weitern Sinne einschlagenden Artikel zu durchlesen. Sie besitzen die Vorzüge durchsichtiger Klarheit, ausgezeichneter Übersichtlichkeit und engsten Anschlusses an die Scholastik. Als Beispiel seien erwähnt die Artikel: Acte. Actio in distans. Ame. Animal. Atome. Essence, Être. Forme (keine substantielle Form ist teilbar). Hypnose, die in allen ihren

Formen verworfen wird. Nature, mit trefflichen Bemerkungen über die Einheit der Naturgesetze. Principe d' Individuation mit einer ausführlichen Untersuchung. Dasselbe liegt zwar in der materia signata quantitate, indes möchte B. hierbei die forma nicht ganz ausschließen. Sein Schluß lautet: Les êtres corporels sont individualisés par leur figure virtuelle. Die Berührungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaften kommen ausgiebig zur Verwertung auf Grund der Psychophysik. Auch die gediegenen Artikel über Espace und besonders über Temps seien betont. Aus dem letzteren zitiere ich die Bemerkung „das Problem der Analyse des Raumes und der Zeit, — au fond, il sera mystérieux" (1152).

Vielleicht hat der Verfasser aus den Gebieten des Rechts und der Gesellschaftswissenschaft zu viele Materien aufgenommen. Aber auch so liegt eine schätzenswerte Leistung vor, die auf katholischer Seite in Deutschland zur Nachahme anspornen sollte.

α. β.

---

**Der sel. Nikolaus von Flüe.** Von Georg Baumberger. Mit 2 Vollbildern und 24 Abbildungen im Text. (Sammlung illustr. Heiligenleben Bd. IV). Kempten und München, Kösel, 1906., XVI u. 94 S.) geb. ℳ 3.—.

Mit dem vorliegenden Bändchen hat die Kösel'sche Sammlung von Heiligenleben einen durchaus ansprechenden Zuwachs erhalten. Georg Baumberger, der Schweizer Patriot und Geschichtskenner, der feinsinnige Dichter und gläubige Christ, war unbestreitbar berufen, dem wunderbaren Unterwaldner Seligen ein den heutigen Ansprüchen gerecht werdendes biographisches Ehrenmal zu setzen. Das einleitende Kapitel über Heimat, Volk und Familie des Seligen bietet eine meisterhafte Darstellung der staatlichen, kulturellen und religiösen Verhältnisse, in die am 21. März 1417 Nikolaus von Flüe hineingeboren wurde. Wir begleiten ihn durch seine von religiöser Weihe umgebenen Jugendjahre, wir sehen ihn auf kriegerischer Fahrt, im Rate, als Haupt einer zahlreichen Familie. Und nun beginnen die wunderbaren göttlichen Führungen im Leben des schlichten Älplers: er verläßt die Seinen und beginnt ein Einsiedlerleben in der Nähe seines Familiensitzes, er wird nach mancherlei anfänglichen Anfeindungen der Tröster und Berater vieler, der Retter seiner

sité catholique de Lyon, Chanoine de Valence. Paris P. Lethielleux. 1906. 4°. pag. XVI. 624 (sur deux colonnes) 12 francs.

Der gelehrte Verfasser hat sich durch eine Reihe von Werken im Gebiete der katholischen Philosophie längst einen ehrenvollen Namen gemacht. Aus seiner Feder stammen drei beachtenswerte Arbeiten: 1. Traité de philosophie scolastique précédé d' un vocabulaire de la philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine 3 vols. 2. Histoire de la philosophie. 3 vols. 3. Manuale philos. scolast. 2 voll. Diese Werke liegen dem obigen Bande zu Grunde, in dessen Vorrede Blanc sich über ähnliche philosophische Wörterbücher sowie über die Anlage und Ausführungen seines eigenen ausspricht. Ergänzend sei bemerkt, daß die treffliche Arbeit des Domherrn Signoriello in Neapel. Lexicon peripateticum philosophico-theologicum nunmehr in dritter Auflage vermehrt und verbessert vorliegt (Neapel 1906). Ungeachtet seiner enormen lateinischen und griechischen Druckfehler und der nicht besonders schönen lateinischen Sprache und seines manchmal dunklen Stiles stellt Signoriello seinen Mann. Er steht mitten in der Scholastik und geleitet den Anfänger sicher in die Kenntnis ihrer Redeweise, von welcher diejenige der modernen Philosophie, wahrlich nicht zu ihrem Nutzen, in so erheblicher Weise abweicht.

Blanc hat sich ein umfassenderes Ziel gesteckt. Er behandelt die gesamte Philosophie und außerdem die Geschichte der Philosophie von der ältesten Periode bis zur Jetztzeit. Daß die französischen Philosophen unseres und des eben abgelaufenen Jahrhunderts sehr starke Berücksichtigung empfangen, ist begreiflich. Aber die Heroen der deutschen Philosophie von Leibniz bis zu unsern Tagen dürfen sich nicht beklagen. Als Stichwort, diene Kant, dessen System im Spiegel der scharfen, klaren französischen Sprache dem Leser verständlicher wird als aus seinen eigenen Werken.

Es gewährt eine nachhaltige Befriedigung, die in die Philosophie im engern wie im weitern Sinne einschlagenden Artikel zu durchlesen. Sie besitzen die Vorzüge durchsichtiger Klarheit, ausgezeichneter Übersichtlichkeit und engsten Anschlusses an die Scholastik. Als Beispiel seien erwähnt die Artikel: Acte. Actio in distans. Ame. Animal. Atome. Essence, Être. Forme (keine substantielle Form ist teilbar). Hypnose, die in allen ihren

Formen verworfen wird. Nature, mit trefflichen Bemerkungen über die Einheit der Naturgesetze. Principe d' Individuation mit einer ausführlichen Untersuchung. Dasselbe liegt zwar in der materia signata quantitate, indes möchte B. hierbei die forma nicht ganz ausschließen. Sein Schluß lautet: Les êtres corporels sont individualisés par leur figure virtuelle. Die Berührungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaften kommen ausgiebig zur Verwertung auf Grund der Psychophysik. Auch die gediegenen Artikel über Espace und besonders über Temps seien betont. Aus dem letzteren zitiere ich die Bemerkung „das Problem der Analyse des Raumes und der Zeit, — au fond, il sera mystérieux" (1152).

Vielleicht hat der Verfasser aus den Gebieten des Rechts und der Gesellschaftswissenschaft zu viele Materien aufgenommen. Aber auch so liegt eine schätzenswerte Leistung vor, die auf katholischer Seite in Deutschland zur Nachahme anspornen sollte.

α. β.

---

**Der sel. Nikolaus von Flüe.** Von Georg Baumberger. Mit 2 Vollbildern und 24 Abbildungen im Text. (Sammlung illustr. Heiligenleben Bd. IV). Kempten und München, Kösel, 1906., XVI u. 94 S.) geb. *M.* 3.—.

Mit dem vorliegenden Bändchen hat die Kösel'sche Sammlung von Heiligenleben einen durchaus ansprechenden Zuwachs erhalten. Georg Baumberger, der Schweizer Patriot und Geschichtskenner, der feinsinnige Dichter und gläubige Christ, war unbestreitbar berufen, dem wunderbaren Unterwaldner Seligen ein den heutigen Ansprüchen gerecht werdendes biographisches Ehrenmal zu setzen. Das einleitende Kapitel über Heimat, Volk und Familie des Seligen bietet eine meisterhafte Darstellung der staatlichen, kulturellen und religiösen Verhältnisse, in die am 21. März 1417 Nikolaus von Flüe hineingeboren wurde. Wir begleiten ihn durch seine von religiöser Weihe umgebenen Jugendjahre, wir sehen ihn auf kriegerischer Fahrt, im Rate, als Haupt einer zahlreichen Familie. Und nun beginnen die wunderbaren göttlichen Führungen im Leben des schlichten Älplers: er verläßt die Seinen und beginnt ein Einsiedlerleben in der Nähe seines Familiensitzes, er wird nach mancherlei anfänglichen Anfeindungen der Tröster und Berater vieler, der Retter seiner

Landsleute aus äußerer und noch schlimmerer Gefahr im Innern. Dem durch über 20 Jahre fortdauernden Wunder im Leben des Seligen, seiner Enthaltnng von jeglicher Speise außer der hl. Eucharistie, ist ein eigenes Kapitel gewidmet, dessen Beweisführung jeden, der sich nicht absichtlich der Wahrheit verschließen will, vollständig überzeugen muß. Große Vorsicht und Zurückhaltung übt Verf. im Kap. 12 „Prophezeiungen, Visionen, Wunder."

Bei aller Liebe zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit wollte Verf., wie er in der Einleitung betont, keine wissenschaftlich historische Arbeit schreiben. Um so angenehmer ist die Wahrnehmung, daß die Ausstellungen, die etwa vom Standpunkte akribistischer Methode aus zu machen wären, weder zahlreich noch belangreich sein würden.

Mainz. Dr. J. B. Kißling.

---

**Geschichten aus Tirol.** Von Everilda von Pütz. Mit zahlreichen Illustrationen. Benziger u. Co. Einsiedeln. 1906. 156 S. ℳ 2.—.

Der edleren, für einen reifen Leserkreis bestimmten Unterhaltungsliteratur sind diese „Geschichten" unstreitig beizuzählen. Wer sich für die Lösung ernster Lebensprobleme in christlicher Auffassung interessiert, sowie alle diejenigen, welche die Tiroler Berge und Leute lieben, werden an der Sammlung besondere Freude haben. Freilich wächst nicht in allen Erzählungen, wie die Heimatkunst es verlangt, das Problem aus Verhältnissen heraus, die dem „heiligen Lande" Tirol eigentümlich sind; die „Die rote Bluse" betitelte Geschichte könnte gerade so gut in Frankfurt sich zugetragen haben. Daß (S. 48) die Rosel am Sonntag sich mit einem „groben Strickzeug" beschäftigt, entspricht nicht Tiroler Gepflogenheiten. Die beigegebenen, im übrigen trefflichen Illustrationen wahren nicht überall die Intentionen der Verfasserin. Die Küche S. 13 gehört doch wohl nicht einem städtischen, sondern einem bäuerlichen Haushalte an. Die Lena S. 83 hat Lederschuhe an den Füßen, obschon sie nach zwei Stellen des Textes die Wallfahrt barfuß macht. —g.

---

# XXIII.

# Miszellen.

1. **Ehe, Ehefrau, Eheſtand im Mittelalter.** Der Vorwurf die mittelalterliche Kirche habe die Ehe, die Ehefrau, den Eheſtand nicht gewürdigt, ja herabgeſetzt gegenüber dem eheloſen Stande, iſt bekannt und hat ſeine energiſche Zurückweiſung gefunden. Weniger bekannt ſind die Anſtrengungen welche ehemals gemacht wurden, um geſunkene Ehefrauen, überhaupt gefallene Perſonen weiblichen Geſchlechtes auf den rechten Weg zurückzuführen. Eine ausgiebige Darſtellung der dahingehenden Tätigkeit ſeitens der Päpſte, der Biſchöfe, Prediger, anderer Prieſter und Schriftſteller würde einen ſchlagenden Beweis erbringen, daß es nie an charitativer Arbeit auf dieſem Gebiete gefehlt hat, und daß das Mittelalter die Kritik wohl auszuhalten vermag, ja in mancher Hinſicht muſterhaft daſteht. Eine dahingehende Arbeit darf in Bälde erwartet werden.

Canonikus R. an St. Mauritius in Hildesheim muß ſich in dieſer Hinſicht ausgezeichnet haben, wie folgendes Schreiben Gregorgs IX. vom Jahre 1227 dartut; es ſcheint wenig bekannt, was den folgenden Abdruck rechtfertigen mag.

Gregorius PP. IX. paterne hortatur R. hildesheimensem S. Mauritii canonicum, ut continuato praedicationis officio seductas mulieres ad meliora reducat.[1])

Gregorius episcopus servus servorum Dei dilecto filio R. presbitero canonico S. Mauritij hildesemen: salutem etc.

Gaudemus in Domino et tue sollicitudinis studium commendamus, quod quasi vocatus a Domino de mandato venerabilium fratrum nostrorum C. Portuensis Episcopi tunc Apostolice sedis Legati & Archiepiscopi Maguntini ad sancte predicationis officium te convertens et hominum piscator effectus rete plenum piscibus extraxisti, dum illas miserrimas mulieres que humani generis hostis suggestione seducte in lutum ceciderunt fece libidinis involute, de lacu miserie ne ipsas desperationis absorberet puteus eduxisti sicque factum est, quod multis ex ipsis nuptui traditis, alie facte de meretricibus moniales, et de prostibulo fugientes ad claustrum servare voverunt omnino

1) Die Urk. iſt regiſtriert in den Papſtregeſten p. 686, no. 7926.

castitatem. Potes inquam et tu laetari in Domino, cum et ipse chorus Angelicus gaudeat ex hoc facto, sed ut tantum a te gaudium nemo tollat, indefessa vigilare sollicitudine te oportet, ac instare viriliter, ne hostis ille antiquus & callidus conversionem mulierum ipsarum penitentiam agentium sue possit calliditatis astutia impedire. Quo circa discretionem tuam monendam duximus et hortandam per Apostolica tibi scripta mandantes & in remissionem peccaminum injungentes, quatenus sumens intrepidus auctoritate nostra tam pium predicationis officium, ad conversionem mulierum talium prudenter intendas et conversas salubribus monitis in castitate & religione corrobores et confortes. Ut autem commissum tibi a nobis predicationis officium possis liberius et utilius exercere, auctoritate presentium tibi concedimus potestatem, ut confessiones hujusmodi mulierum audire valeas & eis de commissis injungere penitentiam salutarem. Illos vero qui mulieres hujusmodi causa lucri tanquam patroni turpitudinis manutenent et fovent, quod eas ad audiendum vocem predicationis tue libere venire permittant & conversionem & salutem earum nullatenus impedire presumant, diligenter moneas & inducas. Mulieres vero, que relicto maritali thoro lapsu carnis ceciderint, si mariti earum a te diligenter commoniti eas ad frugem melioris vite conversas noluerint recipere propter Deum, in claustris ipsis cum predictis conversis mulieribus studeas collocare ut perpetuam penitentiam ibi agant, prius tamen viris ipsis injungens in remissionem peccaminum, ut easdem uxores suas recipiant divine intuitu pietatis, alios autem viros solutos salubribus exhortationibus moneas et inducas, et eis si expedire videris, in remissionem peccatorum injungas, ut aliquas ex hujusmodi mulieribus, que castitatem servare nequiverint, dummodo solute fuerint, accipiant in uxores. Ad hoc quia sicut audivimus, quidam clerici & laici de pretio scorti lucrum captantes ex prava quadam consuetudine vel potius corruptela questum accipere turpitudinis non verentur, licentiam tibi concedimus, ut sub pena excommunicationis inhibeas, ne quisquam de cetero exigat vel recipiat hujusmodi turpem questum. Tu igitur tanquam vir prudens, ita modeste concessa tibi potestate utaris, quod opera tua, divina favente gratia, Deo et hominibus sint accepta, securus utique, quodsi viam mandatorum nostrorum cucurreris,

eterne felicitatis bravium dante Domino comprehendes. Datum Anagnie sexto idus junij Pontificatus nostri anni primi (1227).[1])

Ob die lokale oder die Bistumsgeschichte von Hildesheim weitere Angaben hierüber enthalte, entzieht sich meiner Kenntnis. Solche Nachrichten wären sehr erwünscht. F. F.

2. **Bibelkenntnis und Bibelverbreitung im Mittelalter.** Die Görres-Vereinsschrift „Die Bibel am Ausgange des Mittelalters" bringt S. 33 einen eigenen Abschnitt über die Bibel bei verschiedenen Gesellschaftsgruppen u. s. w.[2]) Es war vorauszusehen, daß einzelne Ergänzungen hierzu nicht ausbleiben würden. Solche sind mir teils durch weitere bibliographische Beschäftigung, teils durch Freunde zur Kenntnis gekommen. Es sei gestattet, sie hier nachzutragen.

Der Herzog Wilhelm von Jülich-Berg hat dafür, daß ihm das Minoritenkloster Seligental (bei Siegburg) eine Bibel um 100 alte Gulden überließ, diesem Kloster durch Urkunde vom 7. Jan. 1397 das „Osteramt" in der Kirche zu Eitorf mit seinen Erträgen auf so lange überlassen, bis diese 100 Gulden bezahlt wären.[3])

Ein wahrhaft fürstliches Hochzeitsgeschenk der Bibel von Furtmays „wunderfein und sauber gemalt", bewahrt die Wallerstein'sche Sammlung in Maihingen bei Markt-Offingen. Sighart, bildende Künste in Bayern, vermutet, daß die Stadt Regensburg es dem hochzeitlichen Paare Bayernherzog Albrecht und Kunigunde von Österreich, überreichte, als die Stadt 1486 sich unter die Oberherrlichkeit Bayerns begab. Nach dem Tode des Gemahls mag die Herzogin diese Bücher zur heil. Lesung in das Puttrichkloster zu München mitgenommen haben, nach dessen Aufhebung es in den Besitz des Fürsten von Wallerstein kam.[4])

Nach Sinceri Nachrichten von lauter alten und raren Büchern, Frankfurt und Leipzig 1731, besaßen die Dominikaner

---

1) Würdtwein, Subs. nova VI, 5 ex registro Anni I literarum apost. Gregorij PP. IX, Tom, I ep. 110.

2) Seite 64 Zeile 3 v. oben muß „nicht" gestrichen werden samt der daraus gezogenen Folgerung.

3) P. Conr. Eubel, nach Delvos, Gesch. des Dekanats Siegburg S. 232, und Eubel, Gesch. der Köln. Min. Ord. Prov. S. 136.

4) W. Walther, Deutsche Bibelübersetzung (S. 319) gibt als Titelbild ein farbenprächtiges Miniaturbild in halber Größe.

zu Nürnberg den 5bändigen Nikolaus von Lyra (Kommentar). Wohltäter hatten ihn auf ihre Kosten herstellen lassen und zwar den 1. Band die Eheleute Bernhard Kramer und Magdalena, wofür sie ein ewiges Jahrzeitamt erhielten, der 2. Band wurde auf gemeinschaftliche Kosten der Predigerbrüder selbst hergestellt per manus Friderici Crarzer pro communi utililate eorum 1421, der 4. Band auf Kosten der Jungfrau Marg. Faltzmann für ein Jahrzeitamt, den 5. Band bestritt Conrad, weiland Notar in Winsheim für ein Jahrzeitamt; der 3. Band fehlt. Die Bände kamen später in die Stadtbibliothek zu Nürnberg. Man sieht, welche Kosten die Herstellung eines solchen Werkes verursachte.

In der Benediktiner-Abtei Muri (Schweiz) schrieb Frater Joh. Grusch im Jahre 1267 eine Bibel mit prächtigen Miniaturen.[1]) Die Bibliothek in Aarau besitzt aus den aargauischen Klöstern 5 deutsche Bibeln aus den Druckorten Augsburg, Nürnberg und Straßburg, gedruckt innerhalb der Jahre 1470 bis 1508.[2])

Der heil. Edmund zu Canterbury gest. 1240, war nur einmal im Leben zornig, nämlich auf einer Reise von Paris nach England, als sein Begleiter die Bibel verlor, die er ihm anvertraut hatte.[3])

Was die Tischlesung aus den heil. Büchern betrifft, so gibt Gerbert in den Monumenta veteris liturgiae alemannicae. Pars II pag. 256 genau die Lectiones ad mensam in diebus Dominicis et festis Domini an, dazu die Sermones in mense Augusto, in mense Sept., Oct., Nov., die in festis Sanctorum mit je einer Passio oder einer Vita.

---

1) Kiem, Gesch. der Bened.-Abtei Muri.

2) Mitteilung des Herrn Prälaten Stammler, jetzt Bischof von Basel-Lugano.

3) Kobler, Katholisches Leben im Mittelalter II, 380.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# XXIV.

## Johannes von Montecorvino.

(Ein Bild aus dem Missionsleben des 13. und 14. Jahrhunderts.)

(Schluß.)

---

So lebte denn der Missionar ganz seiner hohen Aufgabe. Er sah die Erfolge seiner langjährigen Arbeiten. Seine Sache machte Fortschritte. Indes so sehr ihn die Gegenwart befriedigen mochte, seine Freude war nicht ungemischt. Schon 11 Jahre hatte er allein die Last der Arbeit getragen, und noch immer war keine Aussicht, daß ihm Hilfe werden solle. Infolge beständiger Kriege der mittelasiatischen Völker war nämlich der Missionar von aller Verbindung mit seinen Mitbrüdern abgeschnitten. „Seit zwölf Jahren," so berichtet er 1305, „habe ich vom Occidente keine Nachricht mehr erhalten." [1]) Dem Missionar war somit auch keine Möglichkeit gegeben, sich von seinen Mitbrüdern Hilfe zu erbitten. Diese dagegen scheinen nicht daran gedacht zu haben, ihm dieselbe zu verschaffen. Die Missionare in Persien hielten ihn sogar aus einem uns unbekannten Grunde für tot.[2]) Tatsache ist, daß er elf Jahre lang von keiner Seite Hilfe erhielt. Die Zukunft der jungen Gemeinde mußte somit den bereits ergrauten Missionar mit steigender Besorgnis erfüllen. Als er endlich Nachrichten aus dem Abendlande erhielt, waren sie nur geeignet, seine Besorgnis zu vermehren. „Vor etwa zwei Jahren," heißt es im 1. Briefe, „verlor sich ein lombardischer Arzt hierher, welcher aber über den römischen Stuhl, unseren Orden und die Zustände der Christenheit so unglaubliche und abscheuliche Dinge verbreitete, daß ich sehr großes Verlangen habe, die Wahrheit zu erfahren".[3])

---

1) Külb, 90. — 2. Vgl. Külb, 93.

3) Külb, 91.

Indes kam gerade um jene Zeit dem Missionar die erste Hilfe. 1303 erschien in Peking der Franziskaner P. Arnold von Köln, jedenfalls der erste deutsche Missionar, der im fernen Osten das Evangelium gepredigt hat. Wann dieser Mann in die Missionen, und auf welche Veranlassung hin er nach Peking gekommen ist, vermögen wir nicht zu sagen. Sein eigener Bericht an den Generalobern konnte bisher nicht aufgefunden werden. Möglich, daß dieser Missionar von Persien her sich aufmachte, um den seit zehn bis elf Jahren verschollenen Legaten aufzusuchen, oder daß er entschlossen war, selbst dessen Werk in die Hand zu nehmen. Johannes berichtet uns nichts darüber. Das Bekehrungswerk konnte jetzt einen weiteren Umfang annehmen. Die Kirche wurde nun allmählich für die Zahl der Gläubigen zu klein; der Bau einer zweiten wurde für 1305 in Aussicht genommen. Zur großen Freude des Missionars wurde bald darauf auch die Verbindung mit Westasien wieder hergestellt. Er erhielt die Möglichkeit, mit seinen Mitbrüdern zu verkehren und dadurch seine Mission zur Entfaltung zu bringen.

So schrieb er denn damals seine beiden einzigen uns erhaltenen Briefe aus Peking, den ersten am 8. Januar des Jahres 1305. Er war gerichtet an seine Mitbrüder in der Garizim, der heutigen Krim, und an den „P. Vicarius“ (in Konstantinopel?).[1]) Demselben ist das meiste bisher Gesagte entnommen. Abschriften des Briefes bat er, an die Brüder in Persien und vor allem an den h. Vater und die Ordensobern zu senden. Dem ersten Brief folgte ein zweiter, datiert vom Sonntage Quinquagesimae des folgenden Jahres an die Mitbrüder in Persien. Man ersieht aus demselben, wie sehr die Verbindung mit Westasien sich bereits gebessert hatte. Den ersten Brief hatte ihm ein befreundeter Gesandte des Khans von Persien besorgt, der damals von Peking nach Westasien abreiste. Auch war ihm dessen glückliche Ankunft auf der Krim und seine Weiterreise nach Tauris bereits in Peking gemeldet worden. Das Hauptereignis, von dem er im 2. Briefe erzählte, war die Gründung der schon erwähnten zweiten Niederlassung in der Hauptstadt. „Während des Jahres 1305 habe ich einen neuen Bau begonnen, und zwar so nahe beim Eingange in den Palast des Großkhans, daß zwischen dem Baue und dem Palaste nur eine Straße liegt, welche kaum einen Steinwurf

1) Vgl. Kühl, 187.

breit ist." [1]) Mit Hilfe des früher genannten italienischen Kaufmannes hatte der Legat sich ohne Aufsehen den Platz zu verschaffen gewußt. Vor Winter waren bereits die Klostergebäulichkeiten mit einem Bethause für 200 Personen vollendet, die Kirche gedachte er in diesem Jahre (1306) zu erstellen. Die Knaben hatte er zur Verrichtung des Chorgebetes in beide Kirchen verteilt, während er selbst abwechselnd in jeder eine Woche die h. Messe las.[2])

Nicht ohne Absicht hatte sich der Missionar den bezeichneten Platz ausersehen. „Ich bin überzeugt," schreibt er, „im ganzen Reiche des Großkhans gibt es keine schicklichere und vorteilhaftere Stelle zur Erbauung einer katholischen Kirche. Sowohl die Bewohner der Stadt, welche von der Sache nichts wußten, als auch die Fremden sind, wenn sie hierher kommen, nicht wenig überrascht von dem neuen Baue, und noch größer ist ihre Verwunderung, wenn sie uns in dem Bethause den feierlichen Gottesdienst halten sehen. Der Großkhan kann in seinem Gemache unsern Gesang hören. Auch hat sich das Gerücht von diesem Unternehmen bereits unter allen Völkern des Reiches verbreitet und wird uns, wenn es die göttliche Güte so will, von sehr großem Nutzen sein." [3]) Leider ist auch der zweite Brief, wie der erste nur unvollständig erhalten. Aus dem Bericht einer Weltchronik, die Wadding dem Odorikus zuschreibt,[4]) erfahren wir, daß er noch berichtete von einer Gesandtschaft „ex quadam parte Aethiopiae," die ihn um Zusendung christlicher Missionare bat.

Während so der Missionar sich ganz seiner Aufgabe widmete, vollzogen sich im Abendlande für ihn höchst bedeutsame Ereignisse. Die Kunde von seinen Erfolgen verbreitete sich rasch in Westasien und im Abendlande. Papst Klemens V. hielt die Verhältnisse der Mission für genügend entwickelt, um zur Einführung der Hierarchie in der Tartarei zu schreiten. Er errichtete deshalb die Kirchenprovinz Kambalu oder Peking, ernannte Johannes zum Erzbischof und unterstellte ihm 6 Suffragane aus dem Orden des hl. Franziskus: 4 Italiener, 1 Deutschen und 1 Provenzalen.[5])

Mit einem Schreiben des Papstes an den Großkhan, in

1) Külb, 94. — 2) Vgl. Külb, 95. — 3) Külb, 95.

4) Wadding, tom. VI, ad 1307 VI.

5) Der Provenzale reiste sicher nicht mit den anderen Bischöfen, wahrscheinlich gar nicht nach der Tartarei. Vgl. Eubel 175.

welchem er dem Fürsten die Sorge für das Heil seiner Seele und die Wohlfahrt der Minderbrüder empfiehlt, begaben sich die neuen Missionare mit fünf Bischöfen in ihrer Mitte auf den Weg. Unter mannigfachen Strapazen führte derselbe durch Armenien und Persien nach Indien. Noch waren alle Bischöfe beisammen. Das Klima Indiens indes, des grausamsten Landes der Erde, wo schon so viele andere umgekommen und begraben sind,[1]) forderte sein Opfer: zwei Bischöfe[2]) und zwei Priester erlagen den Strapazen. Die gelichtete Schar setzte die Reise zur See fort und zog endlich, nachdem sie viele Mühseligkeiten und Betrübnisse, Hunger und Elend und große Gefahren zu Land und zu Wasser erduldet und ihre ganze Habe, ja sogar ihre Kleider verloren hatte, im Jahre 1308 nach mehrjähriger Reise in die Mongolenresidenz ein.[3]) Welche Freude für den greisen Missionar, als er nach 16 Jahren soviele Mitbrüder in seine Arme schloß!

Daß die Aufnahme der neuen Missionare beim Fürsten eine freundliche gewesen sei, unterliegt wohl keinem Zweifel. Die Gewogenheit des Fürsten trat bei dieser Gelegenheit wieder recht zu Tage, indem er „für acht Personen den Alafa“[4]) bestimmte, wodurch er deren Unterhalt in ausreichendem Maße bestritt. Es erfolgte dann in nächster Zeit die Konsekration des Erzbischofs.

In Johannes und seinen Suffraganen erhielten die asiatischen Missionen ihre ersten Bischöfe. Leider ist die Errichtungsbulle des neuen Erzbischofsitzes nicht erhalten. Doch teilt Odorikus in der schon genannten Weltchronik[5]) einiges mit. Demnach ernannte der Papst Johannes zum Metropoliten aller in Zukunft „in jenen Landesteilen“ zu errichtenden Bischofssitze, mit der Vollmacht, Bischöfe zu weihen und einzusetzen, Priester und Kleriker in den „morgenländischen Städten und Provinzen“ einzusetzen und über alle mit derselben Machtvollkommenheit zu gebieten, wie er, der Papst, im Abendlande, nur daß er und seine Nachfolger dem römischen Stuhle gehorsam seien und von ihm das Pallium begehrten. Welches war aber das Jurisdiktionsgebiet des neuen Erzbischofs? Die in der Weltchronik des Odorikus mitgeteilten

1) Külb, 103. — 2) Unter ihnen der deutsche Bischof Ulrich von Seifriedsdorf. Vgl. Eubel, 175.

3) Vgl. Külb, 99. — 4) Külb, 99.

5) Wadding, tom. VI, ad 1307 VI.

Bruchstücke der Errichtungsbulle reden nur in allgemeinen Ausdrücken: in partibus illis, in Civitatibus et Provinciis Orientalibus. Genauer drückt sich die Ernennungsbulle an deren Bischöfe aus, in welcher der Papst sagt, daß er dem Erzbischof die Fürsorge aller im ganzen Reiche der Tartaren existierenden Seelen vollständig übertragen habe.[1]) Einiges Licht gibt auch die Errichtungsbulle[2]) der 1318 errichteten asiatischen Kirchenprovinz Sultanieh, die eine Teilung der Provinz Kambalu brachte und dieser die mehr nach Norden gelegenen Reiche Kaptschak, Dschagatai und China, jener Persien und Indien zuteilte. Demgemäß umfaßte die neue Kirchenprovinz das ungeheure Gebiet des weiten Mongolenreiches, sodaß sie sich von den Küsten des Schwarzen Meeres bis zum stillen Ozean erstreckte. Praktisch freilich konnte diese hohe Stellung des Erzbischofs von Peking wegen der ungemessenen Entfernungen nicht oft in die Erscheinung treten. Trotzdem war die hohe Würde wohl geeignet, die Gestalt ihres Trägers mit neuem Glanze zu umgeben.

Nach seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl setzte Johannes seine seeleneifrigen Bestrebungen fort, die um so fruchtreicher waren, je mehr sein Ansehen, das er allenthalben genoß, durch seine Weihe gestiegen war. Ein bedeutender Erfolg, den er in den nächsten Jahren errang, war die Bekehrung des Großkhans Haichan, des Nachfolgers des 1307 gestorbenen Temur. Dieser erste christliche Mongolenkaiser starb leider schon im nächsten Jahre. Sein Bruder (1311—1320) war noch Heide, bewies jedoch gegen die Missionen eine freundliche Gesinnung.[3])

Im Jahre 1311 sandte Klemens V. wiederum drei Bischöfe aus dem Franziskanerorden nach China, von denen indes höchstens zwei ankamen. Der Erzbischof war darauf bedacht, neue Bischofssitze zu gründen. Gelegenheit dazu bot ihm bald die Bitte einer „reichen armenischen Dame", eine von ihr in Zayton[4]) erbaute „schöne und große Kirche, die sie mit den nötigen Einkünften versehen hatte, zur Kathedrale zu erheben. Der Erzbischof will-

1) Vgl. Eubel, 175: curam et sollicitudinem animarum omnium existentium in toto dominio Tartarorum.

2) Zuerst mitgeteilt bei Eubel, 191.

3) Vgl. Eubel, 177. — 4) Nach Eubel, 176 das heutige Thsinan-Tscheu-fu in der jetzigen südchinesischen Provinz Fukian.

fahrte ihrer Bitte und übergab die Kirche Bischof Gerhard und den Brüdern, die mit ihm gekommen waren". Ihm folgte Bischof Peregrinus, unter dessen Episkopat Bischof Andreas ebenfalls nach Zayton kam (1318), in der Nähe eine zweite Niederlassung mit Kirche und Kloster für 22 Brüder erbaute und 1323 als dritter Bischof die Verwaltung des Sprengels übernahm.[1])

Um 1316 kam auch der durch seine Reise durch ganz Asien und seinen Bericht[2]) über dieselbe berühmt gewordene Odorikus von Pordenone nach China. Außer den beiden Kirchen in Zayton erwähnt er in der jetzigen Stadt Hangtscheufu, wo durch „vier Brüder" jedenfalls eine Christengemeinde begründet worden war, die Bekehrung eines hochangesehenen Mannes. Jenseits des Jangtsekiang in der Stadt Jangu erwähnt er ebenfalls eine Ordensniederlassung. 1325 kam er nach der Residenz, wo er ungefähr drei Jahre unter der Leitung des Erzbischofs arbeitete. Seine Wirksamkeit muß eine überaus segensreiche gewesen sein, da er allein nach dem Zeugnisse des Franziskaner-Breviers nicht weniger als 20 000 Menschen die Taufe spendete.

In Peking erhob sich noch vor 1330 nach dem Berichte des Johannes von Kor eine dritte Kirche. Von Odorikus erfahren wir noch, daß das Christentum seine Anhänger bereits in der unmittelbaren Umgebung des Herrschers zählte.[3])

Leider erfahren wir aus keinem der genannten Berichte, welche Verbreitung die christliche Lehre in den anderen Städten und den Provinzen des Reiches unter dem Episkopate des Johannes gewann. Die Missionare des Mittelalters waren wenig darauf bedacht, über die Erfolge ihrer Arbeiten genaue Angaben zu machen. Selbst jene, die später ihre Reise beschrieben, lassen nicht nur über ihre eigenen Arbeiten recht wenig verlauten, sondern gewähren uns nichts weniger als einen Überblick über die Gesamtlage und die Ausbreitung des Christentums in jenen Ländern. So verliert z. B. Odorikus über seine langjährige, segensreiche Tätigkeit kaum ein Wort. Die Entwickelung des Christentums gelangt nur in einigen zufälligen Bemerkungen zur

1) Vgl Külb, 100—101.

2) Vgl. Külb, 105—64. Auch von Marc. da Civ. veröffentlicht als Anhang zu tom. III, seiner Storia univ. delle Missioni Francescane.

3) Vgl. Külb, 163.

Darstellung in seinem Berichte, der fast ausschließlich eine Beschreibung jener Länder und Völker bietet, die der Missionar auf seiner Reise berührte. Diese höchst merkwürdige Tatsache ist nach Kunstmann[1]) teilweise wenigstens dadurch zu erklären, daß die Berichte für Ordensgenossen berechnet waren, denen die Verhältnisse der Missionen in Asien wohlbekannt waren. So vermissen wir denn gerade jene Nachrichten, die uns als die wichtigsten erscheinen.

Dasselbe gilt von den zerstreuten Bemerkungen, die der 1338 abgesandte päpstliche Legat Johannes von Marignola in seiner böhmischen Chronik[2]) gemacht hat. Auch bei ihm kommt die Lage des Christentums fast nur in der gelegentlichen Erwähnung einer Ordensniederlassung zur Darstellung. Welche Bedeutung aber einer solchen Niederlassung in der mittelalterlichen Missionspraxis zukam, ist aus den Berichten nicht leicht zu ersehen. Es scheint fast, daß man die vita communis auch in den Missionsgebieten nach Möglichkeit beibehielt und deshalb die für einen weiteren Umkreis bestimmten Missionare in der Hauptstadt der Provinz zu einem klösterlichen Leben vereinigte. Jedenfalls ist aus den dürftigen Angaben nicht der Schluß zu ziehen, daß die Missionare, obwohl in ziemlich bedeutender Zahl in der Stadt vereinigt,[3]) nur in der betreffenden Stadt gearbeitet, die umliegende Provinz vernachlässigt hätten. Die unentwickelten Verkehrsbedingungen zwangen ebenfalls dazu, überall von den großen Verkehrscentren, den Hafen- und Hauptstädten auszugehen. So sehen wir überall in Ost- und Westasien die Missionen immer zuerst in den großen Städten festen Fuß fassen. Hier waren die Stützpunkte der Missionen. Von hier aus konnte man am leichtesten die Verbindung mit dem Abendlande aufrecht halten, hier waren ihre Anhänger zahlreicher und vermögender und konnten

1) Vgl. Hist. pol. Blätter, Bd. 36, 866.

2) Aus dieser im 18. Jahrhundert wieder aufgefundenen Chronik wurden diese Nachrichten gesammelt und herausgegeben in: Johannes von Marignola's Reise in das Morgenland. Aus dem Lateinischen übersetzt, geordnet und erläutert. Prag 1820.

3) Bischof Andreas erbaute neben der ersten Niederlassung, an der schon vorher „Bischof Gerhard und die Brüder, die mit ihm gekommen waren", gewirkt hatten, eine zweite Niederlassung für „22 Brüder". In Tauris wohnten die Franziskaner in zwei Klöstern und die Dominikaner in derselben Stadt.

sie selbst die notwendige materielle Unterstützung finden; von hier aus hatte sich der Handel nach allen Seiten der Provinz Wege gebahnt, hierher kehrten die Missionare nach getaner Arbeit zurück. Als solche Zentren des Christentums lernen wir in China aus der Zeit des Erzbischofs kennen: Zayton, Jangu nördlich vom Jangtsekiang, vielleicht auch Quinsai, das heutige Hangtscheufu, und Peking. Wie günstig für die Hauptstadt die Verkehrsbedingungen lagen, zeigen die Worte des Erzbischofs beim zweiten Kirchenbau, daß sich drei Monate nach Vollendung des Neubaues die Kunde davon bereits unter allen Völkern des Reiches verbreitet habe.

Auch hochstehende Persönlichkeiten traten mit ihrem Ansehen dem Christentume zur Seite. Besonders werden nach dem Tode des Erzbischofs die „alanischen Fürsten" genannt, die alle sich zum katholischen Glauben bekehrt hatten.[1])

Wohl der treffendste Maßstab der Verbreitung der christlichen Lehre wäre die Zahl der Missionare, wenn wir eine auch nur annähernd richtige Schätzung zu geben vermöchten. Von der Entsendung von Missionaren hören wir verhältnismäßig selten, und selbst da ist die Zahl nicht angegeben. So wird auch bei der Abreise der Bischöfe im Jahre 1308 die Zahl der mitreisenden Priester nicht genannt, kaum daß wir von dem einen oder anderen Gefährten hören. Und dennoch spricht Bischof Andreas später ausdrücklich von dem Bischof Gerhard „und den Brüdern, welche mit ihm gekommen waren."[2]) Der Schluß liegt nahe, daß ein jeder Bischof eine Anzahl von seinen Landsleuten um sich geschart habe, daß demnach eine bedeutende Zahl von Missionaren die fünf Bischöfe begleitete. Gewiß zeigte sich auch in jenen Tagen der Blüte des Ordens der apostolische Beruf nicht seltener als in späterer Zeit. Nehmen wir hinzu, daß, von der Nordküste Afrikas abgesehen, der ganze Strom der Missionstätigkeit sich ungeteilt in die asiatischen Länder ergießen konnte, so ist ersichtlich, daß der Orden der Franziskaner auch für China ein großes

1) Mehrere Abgesandte derselben überbrachten 1338 dem Papste ein Schreiben, worin sie bezeugen, quod longo tempore fuimus informati in fide catholica et salubriter gubernati et consolati plurimum per legatum vestrum Johannem, valentem sanctum et sufficientem virum. Eubel, 178.

2) Külb, 100.

Kontingent von Missionaren zu stellen vermochte. Auch finden wir ja trotz der spärlichen Nachrichten im Orient Ordensprovinzen fast aller christlichen Länder, wie Italiens, Deutschlands, Frankreichs und Spaniens vertreten.

Der Ausbreitung des Christentums kam aber auch die ungestörte Ruhe und Sicherheit zu gute, deren die Christen sich zu erfreuen hatten, die hinwiederum bedingt war durch das außerordentliche Ansehen, welches der Erzbischof und mit ihm die Missionare bei Hofe genossen. Dasselbe ist in der Tat erstaunlich. Schon im Jahre 1306 berichtet der Missionar: „Als Gesandter des Papstes habe ich beständig freien Zutritt bei Hofe. Ein Ehrenplatz ist daselbst für mich bestimmt, und man erweist mir mehr Ehre, als allen übrigen anwesenden Geistlichen anderer Religionen, welche Würde sie auch immerhin bekleiden mögen.“[1]) Alle diese Beweise einer aufrichtigen Ergebenheit, welche der Erzbischof bei Temur gefunden, scheinen ihm auch die folgenden Herrscher erwiesen zu haben. Obwohl die Besitzer des Thrones oft wechselten — von 1294 bis 1329 starben sechs Großkhane — hört man doch nie von einer Verstimmung gegen die Christen, geschweige einer Verfolgung derselben. Vielmehr berichtet Johannes von Kor ganz allgemein: „Der Erzbischof stand bei Hofe in solcher Gunst, daß dieser ihn und seine Geistlichen fortwährend mit allem Nötigen versehen ließ.“[2]) Als der Bischof Andreas nach Zayton zog, gewährte ihm der Fürst nicht nur wie bisher den Alafa, sondern gab ihm bis zu seiner künftigen Residenz ein Ehrengeleite. Er erbaute sodann bei genannter Stadt mit einem Teile jener fürstlichen Unterstützung ein geräumiges Kloster von solcher Schönheit und Anmut, daß ihm, wie er glaubte, in der ganzen Provinz Perugia keines gleichkomme.[3])

Welche Stimmung unter dem heidnischen Volke gegen die christliche Religion geherrscht habe, lassen die hoffnungsvollen Worte vermuten, welche der Erzbischof im ersten Briefe ausspricht.[4]) Auch Johannes von Kor berichtet über unseren Missionar: „Der Erzbischof von Kambalu, welcher viele Leute zum katholischen Glauben bekehrte, war ein frommer und Gott und den Menschen wohlgefälliger Mann. Und gewiß würde der Erzbischof das Land

1) Külb, 96. — 2) Külb, 184. — 3) Vgl. Külb 101.
4) Vgl. Külb, 87.

zum katholischen Glauben bekehrt haben, wenn nicht die Ränke der Nestorianer, welche ihren früher erworbenen Einfluß am Hofe gefährdet sahen, ihm ein unübersteigliches Hindernis geworden wären." [1])

Für die chinesische Mission hatte somit der Erzbischof die Fundamente gelegt, auf denen die Zukunft weiterbauen konnte. Sein Jurisdiktionsgebiet erstreckte sich jedoch weit über China hinaus. Hier möge nur erwähnt werden, daß die Kirchenprovinz Kambalu 1318 geteilt wurde in die von Kambalu und Sultanieh und in der ersteren Bischofssitze noch ferner errichtet wurden in Kaffa am Schwarzen Meere (c. 1317), ein anderer in Sarai, der Hauptstadt des Kaptschak, ein dritter in Tana am asowschen Meere.[2])

Der Einfluß des Erzbischofs wird auch mitgewirkt haben bei der Gründung der indischen Missionen. Die Kenntnisse, die er bei seinem dreizehnmonatlichen Aufenthalte sich erworben, legte er nieder in einem Berichte, den er, vielleicht als Anhang zu seinem 2. Briefe, an seine Mitbrüder sandte. Die Mission wurde auch nach 1310 an verschiedenen Orten durch Dominikaner und Franziskaner in Angriff genommen. Vielleicht selbst nach Afrika reichte sein Einfluß hinüber, indem auch nach Ägypten die beiden Orden vorzudringen suchten.

Der Erzbischof sah noch alle diese Erfolge, zu denen er die Anregung gegeben hatte. Ungewöhnlich lange war es ihm vergönnt, den Hirtenstab zu führen. Er hielt die außerordentlich lange Zeit von wenigstens 50 Jahren Missionsarbeit aus. Davon hatte er 10 oder 16 Jahre in Westasien, ungefähr 40 in China und 21 als Erzbischof zugebracht. Er starb um das Jahr 1329, über 80 Jahre alt.

Beim Tode des allbeliebten Oberhirten zeigte es sich, welche Bedeutung dieser Mann hatte. Johannes von Kor bestattete seinen Freund zur letzten Ruhe. „Bei dem Begräbnisse," so berichtet der Bischof von Sultanieh, „versammelte sich eine ungeheure Menschenmenge, und selbst die Heiden gaben ihren Schmerz dadurch kund, daß sie nach der bei ihnen hergebrachten Sitte ihre Kleider zerrissen und Stückchen von seinem Gewande als Andenken zu erhaschen sich bemühten. Die Christen aber wall-

1) Külb, 184. — 2) Vgl. Eubel, 180—183.

fahrteten von allen Seiten her mit großer Andacht zu seinem Grabe. Nur die Nestorianer trauerten nicht, weil sie dadurch von einem Gegner befreit wurden, den sie am meisten fürchteten."[1]) Als 13 Jahre später der Franziskaner Johannes von Marignola als päpstlicher Legat nach Peking kam, fand er dasselbe: Tartaren und Alanen verehrten ihn wie einen Heiligen.[2])

Harreveld. P. Xystus Montebauer O. F. M.

## XXV.

## Offizieller Staatsbericht über die Ausdehnung des Ritualismus.[3])

Von Stiftspropst Dr. Bellesheim, Aachen.

In der geistvollen Ansprache über die heutige Lage der katholischen Kirche in England, welche Erzbischof Vaughan bei der Übernahme seines hohen Amtes am 8. Mai 1892 in der Domkirche von Westminster gehalten, gedachte er auch mit ebensoviel Gründlichkeit, wie Rücksicht und Liebe der von der katholischen Kirche getrennten Brüder. Und noch eingehender beleuchtete er diesen Gegenstand in seiner großen Rede zu Preston

1) Külb, 185. 2) — Vgl. Külb, 207.

3) Bei der Abfassung dieser Arbeit wurden benutzt: 1. Sechs Artikel im Londoner Tablet, Juli u. August 1906. 2. J. H. Blunt, The Reformation of the Church of England 2 vols. London 1882. 3. I. H. Overton The Church in England. 2 vols. London 1897. 4 H. O. Wakeman. An Introduction to the History of the Church of England from the carliest Time to the present Day. 4 Edit. London 1897. 5. James Gairdner. The english Church in the 16 Century from the Accession of Henry VIII to the Death of Mary. London 1902. 6. W. H. Frere. The English Church in the Reigns of Elizabeth and James I. London 1904. 7. W. H. Huthon, The English Church from the Accession of Charles I to the Death of Anne (1625—1714). Über 5—7 vgl. meine Besprechungen im Katholik 1902 II. 186. 1904 I. 146. 1904. II. 315. 8. La renaissance catholique en Angleterre du XIX siècle. Par Paul Thureau-Dangin de l'académie française. 3 vols Paris 1899—1906. Besprochen von mir in den Histor.-Polit. Blättern Bd. 125 (1900) S. 71 u. Bd. 138 (1906) 367. 9. Msgr. Moyes, Aspects of Anglicanism. London 1906, besprochen von mir im Katholik 1903 II. 232. 10 The Conflict of Ideals in the Church of England By W. J. Knox Little. London (Pitman) 1906 Vgl. Tablet 1906 I 767.

im September 1904.[1]) Die fortschrittlichen Richtungen in der Staatskirche, welche unter dem zersetzenden Einfluß der protestantischen Theologie Deutschlands stehen, nur leise streifend, widmete der neue Erzbischof mit warmer Teilnahme denjenigen Kreisen seine Aufmerksamkeit, welche eine lange Reihe religiöser Gebräuche des Katholismus angenommen und den Lehren, welche in jenen zum Ausdruck gelangen, ihre Zustimmung geschenkt hätten.

Seit den Tagen, an welchen diese bedeutenden Worte gesprochen und in der anglikanischen Presse tiefen Widerhall fanden, hat die ritualistische Bewegung eine ungeahnte Ausdehnung gewonnen. Das ist geschehen ungeachtet der dogmatischen Bulle Leos XIII. vom 13. September 1895, nach welcher die sogenannten Weihen der anglikanischen Geistlichen als ungültig zu betrachten seien.[2]) Bis zu einer solchen Höhe steigerte sich die Kühnheit ritualistischer Geistlichen und Gemeinden, daß Kensit und Genossen nach dem Vorgange der alten Wiclifiten an mehr als einem Orte zum Kreuzzug aufforderten und mit barbarischer Wut öffentliche Gottesdienste störten und ruhige Beter mißhandelten.[3]) Auch selbst abgesehen von seinem beachtenswerten religiösen Standpunkte und seiner Vorliebe für die wissenschaftliche Behandluug religiöser Fragen, insbesondere derjenigen, welche sich mit den Grundlagen des Glaubens befassen, sah sich der konservative Ministerpräsident Balfour gezwungen, zur Beruhigung des Publikums insbesondere aber des auch in Sachen des Ritus der Staatskirche allmächtigen Unterhauses gesetzgeberische Maßnahmen zu treffen.

Es hätte nahe gelegen, die anglikanischen Bischöfe und die beiden Konvokationen, oder geistlichen Parlamente in Bewegung zu setzen, wäre es nicht bekannte Tatsache, daß deren Ansehen aller Bedeutung entbehrt.[4]) Statt aller andern Beispiele genüge der Hinweis auf das vom anglikanischen Erzbischof Benson

---

1. A. Bellesheim, H. E. Manning, Kardinal-Erzbischof von Westminster. Mainz 1892 S. 265. Vgl. meine Abhandlung im Katholik 1894. II. 552 bis 566 und mein Lebensbild des Kardinals im Katholik 1903 II. 97—116.

2) Vgl. meine Abhandlung in Vering-Heiner, Archiv für kathol. Kirchenrecht. Bd. 77 (1897) S. 457—498.

3) Thurean-Dangin III. 521.

4) Knox Little (Tablet 1906. I, 768) behandelt diese Frage mit besonderer Vorliebe.

von Canterbury gegen seinen ritualisierenden Amtsbruder Bischof King von Lincoln[1]) erlassene Urteil, welches anstatt die Ritualismusbewegung einzudämmen, ihr neue Kraft verliehen hat.[2]) Viel mehr empfahl sich als Heilmittel die Berufung einer Königlichen Kommission mit dem Auftrage, ausgedehntes Material zu sammeln, zu prüfen, zu begutachten und dem Ministerium zur Vorlage im Unterhaus zu unterbreiten. Das ist nunmehr geschehen in dem „Bericht der Königlichen Kommission für Kirchendisziplin," der am Montag 2. Juli 1906 als Blaubuch in London ans Licht getreten ist.[3])

Auf den Charakter der anglikanischen Kirche als Staatsanstalt wirft die Zusammensetzung der Kommission scharfes Schlaglicht. Nur drei Geistliche waren berufen: der Erzbischof Davidson von Canterbury und die Bischöfe von Oxford und Gloucester. Die übrigen Mitglieder waren Laien, ebenso der Präsident, der vormalige Schatzkanzler Sir Michael Hicks — Beach, heute Lord St. Aldwyn. Von allen Mitgliedern unterzeichnet, liegt der Bericht heute vollständig vor, während die Herausgabe von vier Bänden Beweisstücken (Evidences) demnächst erfolgen soll. Es dürfte schwer fallen, die Bedeutung dieses Denkmals anglikanischer Theologie und Jurisprudenz zu überschätzen. Mag man die kirchliche und staatliche Stellung der Kommissionsmitglieder in Betracht ziehen, oder auf den Reichtum des gesammelten Materials, oder den sittlichen Ernst und den Fleiß bei der Erstattung des Berichtes blicken, so läßt sich nicht

---

1) Vgl. meine Abhandlung im Katholik 1891 I, 1—24: Die Entstehung des anglikanischen Common Prayer Book und der Prozeß gegen den Bischof King von Lincoln. Thureau-Dangin III, 491.

2) Robert Hugh Benson, Sohn des anglikanischen Primas, ist zur katholischen Kirche zurückgekehrt und wirkt heute mit gleichem Eifer als Priester, wie als Schriftsteller. Aus seiner Feder stammen folgende sehr beachtenswerte Arbeiten: 1. By what Authority. Kritik der Kirchenpolitik der Königin Elisabeth. 2) The King's Achievement, Kritik der Maßnahmen Heinrichs VIII. 3. The Queen's Tragedy, Königin Maria Tudor. 4. The History of Richard Raynal, Solitary, Geschichte eines britischen Eremiten. 5. Ecclesia, The Church of Christ (London 1906 Burns and Oates), A planned Series of Papers on the chief Notes of the Church. Edited by Arnold Harris Mathew. Die Abhandlung The Sanctity of the Church hat Benson geliefert. 6. The Religion of the plain Man.

3) Auszüglich steht der Report in Tablet 1906 II, 23—25.

im September 1904.[1]) Die fortschrittlichen Richtungen in der Staatskirche, welche unter dem zersetzenden Einfluß der protestantischen Theologie Deutschlands stehen, nur leise streifend, widmete der neue Erzbischof mit warmer Teilnahme denjenigen Kreisen seine Aufmerksamkeit, welche eine lange Reihe religiöser Gebräuche des Katholismus angenommen und den Lehren, welche in jenen zum Ausdruck gelangen, ihre Zustimmung geschenkt hätten.

Seit den Tagen, an welchen diese bedeutenden Worte gesprochen und in der anglikanischen Presse tiefen Widerhall fanden, hat die ritualistische Bewegung eine ungeahnte Ausdehnung gewonnen. Das ist geschehen ungeachtet der dogmatischen Bulle Leos XIII. vom 13. September 1895, nach welcher die sogenannten Weihen der anglikanischen Geistlichen als ungültig zu betrachten seien.[2]) Bis zu einer solchen Höhe steigerte sich die Kühnheit ritualistischer Geistlichen und Gemeinden, daß Kensit und Genossen nach dem Vorgange der alten Wiclifiten an mehr als einem Orte zum Kreuzzug aufforderten und mit barbarischer Wut öffentliche Gottesdienste störten und ruhige Beter mißhandelten.[3]) Auch selbst abgesehen von seinem beachtenswerten religiösen Standpunkte und seiner Vorliebe für die wissenschaftliche Behandluug religiöser Fragen, insbesondere derjenigen, welche sich mit den Grundlagen des Glaubens befassen, sah sich der konservative Ministerpräsident Balfour gezwungen, zur Beruhigung des Publikums insbesondere aber des auch in Sachen des Ritus der Staatskirche allmächtigen Unterhauses gesetzgeberische Maßnahmen zu treffen.

Es hätte nahe gelegen, die anglikanischen Bischöfe und die beiden Konvokationen, oder geistlichen Parlamente in Bewegung zu setzen, wäre es nicht bekannte Tatsache, daß deren Ansehen aller Bedeutung entbehrt.[4]) Statt aller andern Beispiele genüge der Hinweis auf das vom anglikanischen Erzbischof Benson

---

1. A. Bellesheim, H. E. Manning, Kardinal-Erzbischof von Westminster. Mainz 1892 S. 265. Vgl. meine Abhandlung im Katholik 1894. II. 552 bis 566 und mein Lebensbild des Kardinals im Katholik 1903 II. 97—116.

2) Vgl. meine Abhandlung in Vering-Heiner, Archiv für kathol. Kirchenrecht. Bd. 77 (1897) S. 457—498.

3) Thurean-Dangin III. 521.

4) Knox Little (Tablet 1906. I, 768) behandelt diese Frage mit besonderer Vorliebe.

von Canterbury gegen seinen ritualisierenden Amtsbruder Bischof King von Lincoln[1]) erlassene Urteil, welches anstatt die Ritualismusbewegung einzudämmen, ihr neue Kraft verliehen hat.[2]) Viel mehr empfahl sich als Heilmittel die Berufung einer Königlichen Kommission mit dem Auftrage, ausgedehntes Material zu sammeln, zu prüfen, zu begutachten und dem Ministerium zur Vorlage im Unterhaus zu unterbreiten. Das ist nunmehr geschehen in dem „Bericht der Königlichen Kommission für Kirchendisziplin," der am Montag 2. Juli 1906 als Blaubuch in London ans Licht getreten ist.[3])

Auf den Charakter der anglikanischen Kirche als Staatsanstalt wirft die Zusammensetzung der Kommission scharfes Schlaglicht. Nur drei Geistliche waren berufen: der Erzbischof Davidson von Canterbury und die Bischöfe von Oxford und Gloucester. Die übrigen Mitglieder waren Laien, ebenso der Präsident, der vormalige Schatzkanzler Sir Michael Hicks — Beach, heute Lord St. Aldwyn. Von allen Mitgliedern unterzeichnet, liegt der Bericht heute vollständig vor, während die Herausgabe von vier Bänden Beweisstücken (Evidences) demnächst erfolgen soll. Es dürfte schwer fallen, die Bedeutung dieses Denkmals anglikanischer Theologie und Jurisprudenz zu überschätzen. Mag man die kirchliche und staatliche Stellung der Kommissionsmitglieder in Betracht ziehen, oder auf den Reichtum des gesammelten Materials, oder den sittlichen Ernst und den Fleiß bei der Erstattung des Berichtes blicken, so läßt sich nicht

---

1) Vgl. meine Abhandlung im Katholik 1891 I, 1—24: Die Entstehung des anglikanischen Common Prayer Book und der Prozeß gegen den Bischof King von Lincoln. Thureau-Dangin III, 491.

2) Robert Hugh Benson, Sohn des anglikanischen Primas, ist zur katholischen Kirche zurückgekehrt und wirkt heute mit gleichem Eifer als Priester, wie als Schriftsteller. Aus seiner Feder stammen folgende sehr beachtenswerte Arbeiten: 1. By what Authority. Kritik der Kirchenpolitik der Königin Elisabeth. 2) The King's Achievement, Kritik der Maßnahmen Heinrichs VIII. 3. The Queen's Tragedy, Königin Maria Tudor. 4. The History of Richard Raynal, Solitary, Geschichte eines britischen Eremiten. 5. Ecclesia, The Church of Christ (London 1906 Burns and Oates), A planned Series of Papers on the chief Notes of the Church. Edited by Arnold Harris Mathew. Die Abhandlung The Sanctity of the Church hat Benson geliefert. 6. The Religion of the plain Man.

3) Auszüglich steht der Report in Tablet 1906 II, 23—25.

in Abrede stellen, daß eine Urkunde von ausschlaggebender Bedeutung vorliegt, welche denen, die aufrichtige Mitglieder der Staatskirche sein wollen, als sicherer Führer dienen kann. Denn abgesehen von der Klarheit und Übersichtlichkeit, welche den Bericht auszeichnen, behauptet derselbe unentwegt den altanglikanischen Standpunkt, unter gleichzeitiger Ablehnung jener religiösen Ideen und Übungen, welche die Führer der anglikanischen Renaissance mit ebenso viel Eifer und Erfolg, als Mangel an dogmatischer Folgerichtigkeit innerhalb der Staatskirche zu verbreiten suchen, aus der zu scheiden sie keine Neigung besitzen.

Als bestehendes Recht bezeichnet der Bericht das Gesetz der Uniformität 1559,[1]) ferner die Gesetze für Zeremonien 1662, Gewänder 1566, Kirchenornamente 1549.[2]) Die Übertretungen derselben durch die Ritualisten erscheinen nach Natur, Bedeutung, Ausdehnung in großer Mannigfaltigkeit und werden sachgemäß in zwei Klassen untergebracht: 1. solche, die sich als bloße Übertretungen bekunden, 2. solche, denen eine doktrinelle Bedeutung zukommt. Vierunddreißig ungesetzliche Übungen werden mit der Anzahl der Fälle, die zur Kenntnis der Kommission gelangten, dann namhaft gemacht und zwar: Gewänder 491 Fälle. Confiteor und letztes Evangelium 142. Mischung des Wassers in den Kelch 439. Gebrauch von Hostien 279. Lavabo 249. Geheimhaltung der Handbewegung 438. Zeichen des Kreuzes 298. Sanktus-Schellen 212. Weihrauch 109. Tragbare Lichter 79. Altarlichter, zwei in 308, mehr als zwei in 172 Fällen. Weihwasser 19. Palmenweihe 4. Tenebrae 3. Waschung der Altäre 1. Osterkerze 5. Stationen des Kreuzweges 138. Innehaltung von (Fest-) Tagen, die das anglikanische Gebetbuch nicht kennt: einige Zelebration (eucharistische Feier) ohne Kommunikanten 114. Eucharistie für Kinder, etwa 100. Gebrauch des Meßkanons, einige Beispiele. Altartafeln über 100. Auslassung des Invitatorium 14. Auslassung des Credo u. Gloria 3. Elevation 413. Kniebeugung 386. Ecce Agnus Dei 52. Aufbewahrung (der Eucharistie) 13. Missa praesanctificatorum 3—4. Segen, 9 mit, 1 ohne Sakrament. Beobachtung von Tagen, die entweder vom allgemeinen Gebetbuch ausgeschlossen, oder seit der Reformation

1) Blunt II. 340. Frere 15.

2) Frere 411: Vestiarian Controversy, Hutton 191. Gairdner 413.

in den römischen Kalender aufgenommen wurden 17. Hymnen an die Seligste Jungfrau 4. Fürbitte der Heiligen, kein besonderer Fall. Verehrung der Bilder 39. Verehrung des Kreuzes 67.

Als Ergebnis der mühevollen Untersuchungen darf man die Behauptung der Kommission bezeichnen, daß die Gesetze über die Abhaltung des Gottesdienstes und die Kirchenornamente nirgends genau beobachtet werden und daß sich in weite Kreise religiöse Übungen eingedrängt haben, die als Unterlassungen (omissions), oder als Ausschreitungen (excesses) von der Kommission bezeichnet werden. In der Reihe der Unterlassungen nimmt die des sog. athanasianischen Glaubensbekenntnisses einen breiten Raum ein. Wem der Geistesgang des anglo-katholischen Professors Pusey und derjenige seines Widerparts des hochliberalen Dechanten der Westminsterabtei Stanley bekannt ist, der besitzt ein Bild von den Kämpfen innerhalb der Staatskirche um dieses altehrwürdige Gebetsformular.[1]) Den stärksten Anstoß bei liberalisierenden Geistlichen erregen die damnatorischen Klauseln. Um sich des unbequemen Mahners zu entledigen, hat man neben offener Bekämpfung zu kleinlichen Maßnahmen seine Zuflucht genommen. Man verstümmelte das Athanasianum, versetzte es von der im allgemeinen Gebetbuch ihm angewiesenen Stelle, gebrauchte es also als Antiphon. Mit Recht erblickt die Kommission den Grund solcher Willkür in der Abnahme des christlichen Glaubens. Andere Erscheinungen, wie Nichtbeachtung der Sonn-, Feier- und Festtage wurzeln in der Erkaltung des christlichen Eifers.

Sehr eingehend beleuchtet der Bericht jene Veränderungen der Liturgie, welche den Charakter einer Ausschreitung besitzen. Er erblickt darin weit eher eine Annäherung an römische Formen, denn an römische Lehren. Tief beklagt wird die geradezu erschreckende Ausbreitung derselben. Gut organisierte und unermüdlich arbeitende Vereine von Geistlichen und Laien haben

1) Über Pusey's Leben von Liddon vgl. meine Beiträge im Katholik 1894 I, 164. 1895 I, 21. 1898 II, 259, sowie in den Histor.-Pol. Blättern Bd. 113 (1894) 385 u. 123 (1899) 777. 874. Über Stanley vgl. meine Artikel in Histor.-Pol. Blättern Bd. 114 (1894) 397. 496. Thureau-Dangin III, 384, 389.

diesen Zustand verschuldet. Jeder Kenner der Verhältnisse wird den Kommissaren Recht geben, wenn sie solchen Ausschreitungen in ihrer Gesamtheit genommen die Bedeutung einer vollständigen Umwandlung des anglikanischen Gottesdienstes und einer ebenso unverkennbaren Annäherung an die überlieferten Formen Roms beimessen. In dem nämlichen Atemzuge indeß sucht der Bericht die Bedeutung der oben aufgezählten und von Tausenden von Anglikanern angenommenen katholisierenden Zeremonien abzuschwächen. Beim ersten Anblick römisch erscheinend, besitzen diese Zeremonien für kirchentreue Anglikaner nur den Wert von Zeichen der Kontinuität der wahren Kirche Christi. Und was ihnen noch bedeutend mehr zur Entschuldigung gereiche, das sei ihr frommer Glaube, die neugewählten Formen befänden sich mit dem offiziellen anglikanischen Gebetbuch in Übereinstimmung. Wer solche Behauptungen unbefangenen Sinnes prüft, dem drängt sich die Frage auf: Welche Bedeutung besitzt denn die sog. Reformation, und weßhalb hat man im 16. Jahrhundert die altüberlieferten Gebräuche nebst ihrem Mittelpunkte, dem heiligen Meßopfer, in der Hitze der Leidenschaft preisgegeben?

Den Kern und Stern des offiziellen Berichts bilden die Bemerkungen über die romfreundliche Seite der Neuerungen. Diese finden ihre vornehmlichste Stütze in Männern, welche mit der nämlichen Kühnheit der englischen Landeskirche das ihr innewohnende Recht zur selbständigen Abänderung von Zeremonien rein menschlichen Ursprungs bestreiten, mit welcher sie vor sogenannten katholischen Gebräuchen sich verbeugen. Gleichwertig sei dieses Verfahren mit der Annahme ausgesprochen römischer Methoden. Vornehmlich in London und manchen Seeplätzen, weniger auf dem platten Lande sei diese Klasse von Neuerungen anzutreffen. Der Norden Englands weise sie weniger auf als der Süden, und Wales sogar selten. Als gemeinsamer Charakterzug der hier einschlagenden Zeremonien: Elevation, Kniebeugung, Meßkanon, Sieh das Lamm Gottes, Aufbewahrung der Eucharistie wird das Streben angegeben, der Beiwohnung der Konsekration einen quasi-sakramentalen Charakter getrennt von der Kommunion beizumessen, und die konsekrierten Elemente als Gegenstand der Anbetung aufzufassen, die Christus allein gebühre.

Jeder katholische Leser des Berichts wird sich angenehm berührt fühlen von der Weitherzigkeit, mit welcher die

Kommissare ihre Schlußbetrachtungen anstellen. Für das moderne religiöse Leben erscheinen ihnen die bestehenden Ritualgesetze zu enge. Einrichtungen, welche einem verfeinerten religiösen Gefühl als wert und teuer erscheinen, finden keine Beachtung. Die Vertiefung des religiösen Lebens und Verstärkung der heute an die Kirche gestellten Forderungen, verbunden mit dem Wandel der äußern Verhältnisse, inmitten deren sie ihre Tätigkeit zu entfalten hat, müßten die Staatskirche zur Ausübung des ihr innewohnenden liturgischen Rechtes drängen und für neue Dinge auch neue Formen schaffen.[1]) Sodann wird eine Verjüngung des kirchlichen Instanzenzuges verlangt. In der Tat: Der Ungehorsam gegen die anglikanischen Bischöfe und die Entscheidungen der kirchlichen Gerichtshöhe ist erstaunlich,[2]) erklärt sich aber durch den Hinblick auf das Chaos religiöser Meinungen und Übungen, aus dem keine gottgesandte Auktorität hinausführt.[3]) Ein Beispiel genüge statt vieler andern. Der in anglikanischen Kirchen überhandnehmende Gebrauch des Weihrauchs wurde vor einigen Jahren durch die Bischöfe der Staatskirche strenge verpönt. Natürlich blieb das Verbot toter Buchstabe. Der Erzbischof Randall Davidson von Canterbury hat sich in seinem maßhaltenden Sinne wenig um die Sache gekümmert. Und der als Geschichtschreiber des Papsttums bekannte hochgebildete Bischof Creighton von London stand den Weihrauchfreunden günstig gegenüber. Eine Masse zum Teil komischer Fragen wagte Creighton nicht zu entscheiden. Die Folge war, daß der Weihrauch trotz allen Gegenvorstellungen der mit Berserkerwut alle

1) Tablet 1906. II, 24. Our consideration of the evidence laid before us led us to two main conclusions. First, the law of public worship in the Church of England is too narrow for the religious life of the present generation. It needlessly condemns much which a great section of Church people, including many of her most devoted members value, and modern thought and feeling are characterized by a care for ceremonial, a sense of dignity in worship and an appreciation of the continuity of the Church which were not similarly felt at the time when the law took its present shape.

2) Thureau-Dangin III 518.

3) Zur Würdigung dieses Punktes leistet die erheblichsten Dienste das Buch von Moyes, Aspects of Anglicanism 1: The Lambeth judgment and anglican Obedience. 37: its evasion of question of belief. 284: Anglicanism and divorce. 462: Disunity.

ritualistischen Kundgebungen verfolgenden Church Association seinen Besitzstand behauptete. Im Publikum wurzelt eben Verständnis für diesen sinnvollen Gebrauch, man verlangt dessen Anwendung und leiht dem Geistlichen selbst gegen die Macht der Bischöfe feste Unterstützung.

Am 23. April 1904 ins Dasein gerufen, hat die Kommission am 21. Juni 1906 ihren Bericht der Öffentlichkeit übergeben, nachdem sie 118 Sitzungen gehalten und 164 Zeugen vernommen hatte. Ihrer öffentlichen Kundgebung, daß sie Klagen über rituelle Verletzungen entgegennehme, wurde reichlich entsprochen. Indes waren es weniger die Kreise kirchlicher Offizianten, welche die Rolle von Klägern spielen zu dürfen glaubten, als vielmehr die drei antiritualistischen Vereine, die unter dem Namen Church Association, National Protestant Church Union und Church of England League bekannt sind.[1]) In edler Brüderschaft traten die beiden letztern als Gesamtkläger auf, die Zahl der verklagten Kirchen betrug 559, die der rituellen Dienste 687. Unermüdlich in der Aufspürung vernichtenden Beweismaterials, legten diese Vereine auf den Tisch der Kommission The Tourist's Church Guide, der ein Verzeichnis aller ritualistischen Kirchen und Bethäuser enthält. Ihre Zahl beläuft sich auf 1526, während auf Grund von Anklagen nur 529 zur Kenntnis der Kommission gelangten. Die Church Association findet die Erklärung dieses Unterschiedes in der Tatsache, daß die Kommission mehrere hundert Fälle zu untersuchen ablehnte und daß die Gesamtziffer aller ritualistischen Kirchen nahezu fünftausend betrage. Da bekämen also schließlich die Katholiken Recht mit ihrem Optimismus über die Macht ritualistischer Ideen und die Anziehungskraft dieser neuen Gegenreformation, wenn dieser Ausdruck gestattet wird.[2])

Das von der Kommission beliebte Verfahren besitzt wenigstens zwei Züge, die man als auffallend bezeichnen dürfte. Gerne wird Jedermann einräumen, daß die Einforderung einer Begutachtung der eingereichten Klagepunkte durch den beklagten Ortsgeistlichen und den Diözesanbischof den Forderungen der Gerechtigkeit durchaus entsprach. Auch die wiederholte Betonung des Grundsatzes,

1) Thureau-Dangin III 360.
2) Tablet 1906 II. 244.

das englische Volk besitze ein Recht auf Beurteilung des nationalen Gottesdienstes nach den bestehenden Rechtsnormen erscheint unanfechtbar, wenn gleich sonst innerhalb und außerhalb des Parlaments die Duldsamkeit (comprehensiveness) der Staatskirche mit ihrer Legion von Geistesrichtungen im Gegensatz zur Ausschließlichkeit des Katholizismus auf den Schild gehoben wird.[1]) Die Ritualisten und ihre Prediger mögen außerhalb der Ortspfarrei stehen, aber sie befinden sich nicht außerhalb der Staatskirche. Was aber Staunen erregt, ist der von der Kommission eingeräumte Umstand, daß sie Sendlinge oder Spione der genannten protestantischen Gesellschaften als Zeugen zuließ und zwar solche, die, wie sie selbst eingestanden, in zwei Fällen „konsekrierte Hostien" („consecrated wafers") unter der Hand (surreptitiously) entwendet hatten.[2]) Die Angemessenheit, auch solche Zeugen zuzulassen, wurde von der Kommission ausdrücklich betont.

Ferner erscheint bemerkenswert, daß die Kommission, im Gegensatz zu extremen anglikanischen Theologen den Bischöfen die Befugnis zu eigenmächtigen Veränderungen der offiziellen Liturgie mit Bezug auf „Riten und Zeremonien, die in den Gesetzen der Uniformität des Gottesdienstes enthalten sind" abspricht. Sodann wird die dogmatische Bedeutung betont, die nicht wenige unter den rituellen Neuerungen in sich schlössen. Gerade unter diesem Gesichtspunkte haben die Neuerer des sechszehnten Jahrhunderts der altkirchlichen Liturgie den Krieg erklärt, wogegen eben das Sehnen nach einem vertieften Christentum sie heute wieder zu neuem Leben zu erwecken sucht. Es ist bekannt, daß Erzbischof Benson in seinem Urteil wider Bischof King den Standpunkt jener nüchternen Theologen vertreten, welche diese dogmatische Bedeutung in Abrede stellen.[3]) Indes in Übereinstimmung mit dem größten Teil des englischen Volkes hat die Kommission diese Auffassung abgelehnt und genau unterschieden zwischen signifikanten und nicht-signifikanten rituellen Neuerungen.

Für Katholiken kann die zweite Klasse außer Betracht bleiben, wenngleich die Einteilungen der Kommission nur mit Vorsicht aufzunehmen sind. Daß der Gebrauch der einen, oder der andern

1) Moyes 485: Comprehensiveness. — 2) Tablet 1906. II, 245.
3) Tureau-Dangin III, 491. Moyes 49. 312. 454. Katholik 1891. I, 19.

Form bei der Ausspendung der Eucharistie dogmatischer Bedeutung ermangele, ist schwer zu beweisen. Im Gegenteil, ein katholisierender Geistlicher wird die der ersten Ausgabe des offiziellen Gebetbuches König Eduards VI entlehnte Formel ohne Bedenken verwenden, während ein evangelikal gesinnter Diener am Wort zu der zweiten kalvinisch angehauchten Formel der zweiten Ausgabe König Eduards VI ausschließlich greifen muß.[1]) In ihrer dämonischen Kirchenpolitik, die sich auf Täuschung der Bekenner der alten Kirche und auf gleichzeitige Befriedigung der Neugläubigen richtete, hat Königin Elisabeth 1559 im heute geltenden Gebetbuch beide Formeln mit einander verbunden, ein Verfahren der Ausgleichung, das niemals aufhören wird, eine fruchtbare Quelle von religiösen Zerwürfnissen zu bilden.[2]) Die in unserer Zeit gesteigerte Hochachtung vor der Würde des Mannes und der vertiefte Abscheu vor jedweder Art von Zweideutigkeit hat das offizielle Gebetbuch in weiten Kreisen seines Ansehens beraubt.

Ein Verzeichnis der beanstandeten Riten darf nicht umgangen werden. Es lautet:

1. Gebrauch liturgischer Gewänder. 2. Confiteor. 3. Letztes (Johannes-)Evangelium. 4. Mischung des Kelches. 5. Hostie. (Wafer bread). 6. Handwaschung beim Lavabo. 7. Verheimlichung der Handbewegungen. 8. Kreuzzeichen mit der Hand. 9. Schellen beim Sanktus. 10. Weihrauch. 11. Tragbare Lichter.[3]) 12. Weihwasser. 13. Palmenweihe. 14. Tenebrae (am Mittwoch, Donnerstag und Freitag der Charwoche)[4]) 15. Abwaschung der Altäre (am Gründonnerstag). 16. Osterkerze. 17. Stationen des Kreuzweges. 18. Feiertage, welche das allgemeine Gebetbuch nicht kennt. 19. Zelebration ( der Eucharistie oder Messe) ohne Kommunikanten. 20. Eucharistie für Kinder. 21. Einfügung des Meßkanon. 22. Ausschaltung der Invitation an die Kommunikanten. 23. Ausschaltung des Credo und „Gloria." 24. Elevation der Elemente (Gestalten). 25. Kniebeugungen. 26. Beten des Agnus

1) The Position of the Eucharist in Sunday Worship. By W. H. Abraham. London 1906. Vgl. Tablet 1906. II, 408

2) Blunt II, 345. Frere 399. Tablet 1906. II, 245.

3) Moyes 422. 424. — 4) Moyes 144. 146.

4) Katholik 1891. I, 17—19. Gairdner 303—318: The second prayer book compared with the first.

Dei mit dem konsekrierten Brode in der Hand. 27. Aufbewahrung der Elemente zum Zweck der Anbetung. 28. Missa praesanctificatorum. 29. Segnungen. 30. Fronleichnams-Prozession. 31. Muttergotteslieder. 32. Verehrung von Bildern und Kreuzen. 34. Anleitung zu öfterer Beichte. 35. Andachten für die Verstorbenen. 36. Feier der Feste Mariahimmelfahrt und des Heiligen Herzens.[1])

In eine Würdigung der einzelnen Riten brauchen wir hier nicht einzutreten. Es genüge die Bemerkung, daß die zur Prüfung derselben berufene Kommission vier Prädikate zur Anwendung gebracht. Sie lauten: Unerträglich; abgelehnt, ungesetzlich, unvereinbar mit der kirchlichen Lehre. Keiner der genannten Riten ist von einer Zensur verschont geblieben. Diejenigen, welche den Kultus des Allerheiligsten Sakramentes des Altars betreffen, empfingen die schärfste Ablehnung. Als Beschützung der anglikanischen Staatskirche und Verwahrung gegen die moderne katholisierende Geistesrichtung in derselben besitzt diese Zensurierung eine hohe Bedeutung.[2]) Ein Bethaus mit sämtlichen verpönten Riten läßt sich von einer katholischen Kirche kaum unterscheiden. Man mag zugeben, daß die Zahl derselben nach Maßgabe der religiösen Stimmung, der materiellen Mittel, der mildern oder strengern Auffassung der anglikanischen Bischöfe wechselt. Aber auch die beschränkte Anwendung einzelner Gebräuche ist geeignet, Geist und Herz der Gläubigen zu fesseln und sie mit der anglikanischen Staatskirche in Widerspruch zu setzen. Und mag auch der ritualistische Diener am Wort seine Pfarrkinder durchaus nicht in den Schoß der katholischen Kirche führen, so ist doch sicher, daß er ihnen deutlich den Weg zeigt, auf dem sie nach Rom gelangen können.

Verdient ein solcher Prediger nicht den Vorwurf schmählichen Betrugs seiner Pfarrkinder, vor denen er Messe liest, ohne sie zum Austritt aus der Staatskirche zu veranlassen? Mit Entrüstung wird der ritualisierende Geistliche eine derartige Unterstellung abweisen. Zwischen ihm und seinen Parochianen besteht vollkommene Einheit der religios opinions. Man versteht einander, denn gerade diese Klasse von Predigern schöpft ihre Geistesnahrung aus den unsterblichen katholischen Vertretern der Askese

1) Moyes 328. — 2) Moyes 482.

und verzehrt sich unablässig in Werken der Seelsorge. Solche Geistliche verteilen „Katholische Gebete“ und „Anleitungen zu würdiger Feier der Heiligen Kommunion“ mit den Gebeten des Meßkanon, damit die Gläubigen den Dienst des Geistlichen am Altare verfolgen können. Und aus dem Religionsunterrichte wissen sie, daß der Geistliche die nämlichen Riten wieder zu Ehre bringt, welche die Reformatoren, unter ihnen auch Bucer, der aalglatte, wie Hefele 1860 im Kolleg zu Tübingen ihn lächelnd zu nennen pflegte, aus der Liturgie herausgezerrt haben. Wohl verkennen diese Männer den mächtigen Arm des Staatsgesetzes nicht. Indes ihre Glaubensüberzeugung dünkt ihnen stärker als die Uniformitäts-Gesetze, deren Anwendung in einem Zeitalter der Toleranz nicht zu befürchten sei. Und aus diesem nämlichen Duldungsgefühl schöpfen sie die Hoffnung in absehbarer Zeit den alten katholischen Meßkanon gebrauchen zu dürfen. Die Religiosität dieser Männer hält auch dann stand, wenn in der unmittelbarsten Nähe ein Geistlicher der Staatskirche seines Amtes waltet unter energischer Verwahrung gegen die abergläubischen Willkürlichkeiten der Ritualisten.[1])

Zum Schlusse ihres umfassenden Berichtes empfehlen die Kommissare die Anwendung einer langen Reihe gesetzgeberischer Maßnahmen. Kurz seien erwähnt: 1. Sofortige Unterdrückung der als unerträglich bezeichneten Gebräuche. 2. Erteilung der Befugnis an die Erzbischöfe und Bischöfe zur Genehmigung zusätzlicher gottesdienstlicher Übungen, die mit der Bibel und dem allgemeinen Gebetbuch übereinstimmen. 3. Versprechen der Pfründner vor Antritt der Stelle zur Beobachtnng der Gesetze. 4. Errichtung von Diözesan- und Provinzial-Gerichtshöfen nebst einem aus von der Krone ernannten Richtern bestehenden Appellgericht mit dem Recht, Fragen der Lehre und des Rituals nach Anhörung der Bischöfe und gemäß deren Gutachten zu entscheiden. 5. Pfründen ungehorsamer Geistlichen sind als erledigt zu erklären. 6. Das Gesetz zur Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes von 1874 ist abzuschaffen.[2]) 7. Gebräuche und Ornamente, für die keine Erlaubnis eingeholt wurde, sind zu entfernen und die Visitationen der Diözesen zu verschärfen.

1) Tablet 1906. II, 286.

2) Thureau-Dangin III, 412. Overton II, 377.

8. Die Einholung von „Letters of Business“ bei der Krone zum Zweck des Erlasses einer neuen Ornamentenrubrik zu beantragen.[1])

Eine weitgehende, den tatsächlichen Verhältnissen entgegenkommende Duldung läßt sich diesen Vorschlägen nicht absprechen. Jeden echten Anglikaner muß ein Schauder überlaufen, wenn er von neuen Ornamenten-Rubriken,[2]) von der Verwilligung besonderer Andachten reden hört. Was aber aufrichtige Bekenner der Staatskirche mit brennendem Schmerze erfüllen muß, das ist der Vorschlag zur Aufhebung des Gesetzes von 1874, welches unter dem Ministerium Disraeli nach eben so langwierigen, als erregten Verhandlungen im Unterhause zur Niederwerfung der Ritualisten zu standegekommen ist und bis heute als eherner Schutzwall der Staatskirche gegolten hat. Und mochte auch der Vorsitzende des betreffenden Gerichtshofes ein Laie sein, so bekunden doch die zahlreichen Prozesse, die hier zur Verhandlung gelangt, daß mancher die Schärfe dieses Gesetzes zu verkosten bekommen.[3])

Andrerseits atmen all diese Vorschläge den Geist der von der Krone und den parlamentarischen Körperschaften beherrschten Staatskirche. In keinem Punkte tritt diese Richtung mit so viel verletzender Schärfe hervor wie in den Letters of Business, welche man von der Krone begehrt. Diese besitzen ihren Ursprung in der Willkür Heinrichs VIII, welcher dem Einfluß Thomas Cromwells nachgebend den Bischöfen im geistlichen Parlament Beschlußfassung nur über solche Punkte gestattete, die er vorher in seiner Geschäftsanweisung namhaft gemacht. Außerdem sollten neue Kanones ohne Genehmigung des Landesherrn keine bindende Kraft besitzen. Das war eine mit allen geschichtlichen Erinnerungen streitende Tyrannei. Im vollendeten Gegensatz hierzu hat Erzbischof Peckham von Canterbury, der unerschrockene Franziskaner, König Eduard I daran erinnert, der Landesherr sei in höherem Grade als seine Untertanen zur Achtung vor den Gesetzen der Kirche verbunden. Auch im Jahre 1906 trägt die anglikanische Kirche die Ketten der Staatsallmacht.[4])

---

1) Tablet 1906 II, 385. — 2) Overton II, 375.
3) Thureau-Dangin III, 423.
4) Tablet 1906 II, 364.

Und wie das Verfahren der neuen Gerichtshöfe, so bezeugen auch die ihrer Behandlung unterstellten zugewiesenen Fragen, daß die Staatsgewalt in das innerste Heiligtum der Kirche, das Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre, sowie der Kirchenverfassung auch heute noch eindringt. Denn das neue Berufsgericht soll doch über die lex supplicandi, mit welcher die lex credendi unzertrennbar verbunden ist, Entscheidungen treffen. Und doch werden seine Richter von der Krone berufen, und doch sollen sie die Bischöfe beraten und nach deren Auffassung entscheiden.[1]) Offenbar kommen all diese Heilmittel zu spät. Die geistige Strömung, die man Ritualismus nennt, sitzt viel zu tief im Herzen des englischen Volkes, als daß sie für kirchliche Gerichtshöfe erreichbar wäre. Wer das bezweifelt, der lese das untengenannte Werk eines angesehenen Geistlichen in Hull.[1]) Den Ritualisten stehen andere Gerichtshöfe zur Verfügung. Sie klammern sich an die Ideen: Katholische Christenheit, katholische Übereinstimmung, ökumenischer Gebrauch, allgemeine katholische Kirche.

In ihrer innersten Natur ein Palliativ, werden die mit hohem sittlichen Ernste aufgestellten Maßregeln der Kommission nur geringen Erfolg erzielen. Die Comprehensiveness der Staatskirche wird noch schärfer denn bisher in die Augen springen, wegen der den Ritualisten wenn auch widerstrebend eingeräumten Zugeständnisse. Zu beklagen aber sind jene frommen und überzeugten Anglikaner, die beim Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts erleben müssen, daß Anhängern einer Geistesrichtung ein Platz in der Kirche eingeräumt wird, welche die Reformation und ihre Einrichtungen mit der nämlichen Abneigung zurückweisen, mit welcher sie ihnen aufrichtig ergeben sind.

---

1) Tablet 1906 II, 365.

# XXVI.

# Die Pädagogik des Bischofs Franziskus Patricius von Siena (gest. 1494).

Von Dr. Kahl, Stadtschulrat in Köln a. Rh.

1894 sagte W. Rein,[1]) der bekannte Vertreter der Pädagogik an der Universität Jena: „Auf dem Gebiete der historischen Pädagogik befinden wir uns erst in den Anfängen wissenschaftlicher Arbeit, und es gilt erst vielfach, das Quellenmaterial aufzufinden und zu sichten, dann in Einzeldarstellungen zu bearbeiten, wobei der Zusammenhang mit den geistigen Strömungen der betreffenden Zeit scharf hervortreten muß, ehe an eine begründete, wissenschaftlich fundamentierte Zusammenfassung gedacht werden kann." Von keiner Zeit gilt dies wohl mehr als vom Mittelalter. Wohl haben uns die letzten Jahre manch wertvolle Veröffentlichung gebracht und besonders die in dem Herderschen Verlag erscheinende „Bibliothek der katholischen Pädagogik", sowie die von Schöningh in Paderborn herausgegebene „Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit" haben sich auch nach dieser Richtung hin große Verdienste erworben. Wie dankbar wir aber für jede Bereicherung unserer Kenntnis vor allem der mittelalterlichen Pädagogik sind, beweist einerseits die Freude, mit der man allgemein Knepper's vortreffliches und leider letztes Werk begrüßte: „Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530", Straßburg 1905, und andrerseits die Spannung, mit der man auf katholischer[2]) wie auf protestantischer[3]) Seite dem Erscheinen der schon 1892 von Hipler in Aussicht gestellten Pädagogik des Kulmer Stadtschreibers Konrad Bitschin entgegensah; Hipler starb, ehe er sein Versprechen ein-

1) Vgl. Ziegler, Geschichte der Pädagogik 2. Aufl. 1904. S. VII.

2) Kappes, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik I, 1898 S. 487; Krieg, Lehrbuch der Pädagogik. Geschichte und Theorie. 3. Aufl. 1905. S. 150.

3) Schiller, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik 4. Aufl. 1904. S. 62; Ziegler, a. a. O. S. 57.

lösen konnte, und 1905 endlich, nach 13 Jahren, beschenkte uns Galle mit seinem Buche:[1] „Konrad Bitschins Pädagogik. Das vierte Buch des enzyklopädischen Werkes „de vita coniugali". Nach der lateinischen Handschrift zum erstenmale herausgegeben, mit deutscher Übersetzung, historisch-literarischer Einleitung, sowie mit Erklärungen und Anmerkungen versehen".

Noch sind auch für die Pädagogik aus der Literatur des Mittelalters und der Anfänge der neueren Zeit reiche Schätze zu heben. Nur darf man sich durch den Titel der Werke nicht irre machen lassen; denn oft stößt man auf pädagogisches Gut da, wo man es gar nicht vermutet hatte. Ich möchte hier namentlich auf die Darstellungen der Politik hinweisen — das Wort im Sinne der Politik des Aristoteles genommen und nur auf die innere Politik bezogen —, die bisher noch viel zu wenig nach der pädagogischen Seite hin gewürdigt worden sind. Und doch hätte allein schon der Umstand die Aufmerksamkeit der Forscher auf diese Schriften lenken müssen, daß wir die pädagogischen Ansichten des Aristoteles fast ausschließlich aus seiner „Politik" kennen. Zudem wußte man längst, daß die im Mittelalter weitverzweigte Literatur der „Fürstenspiegel" — ich erinnere hier nur an das Werk de regimine principum des Aegidius Colonna, von dem Konrad Bitschin stark beeinflußt ist, und die von Michael[2] entdeckte Abhandlung gleichen Namens des gelehrten Abtes Engelbert von Admont — für unsere Kenntnis der mittelalterlichen Pädagogik eine wertvolle Quelle ist. Die Schriften de regimine principum berühren sich aber aufs engste mit der Politik, als deren Teil sie vielfach auftreten.

Trotzdem hat man bisher die rechts- und staatsphilosophischen Werke, die nach dem Vorbilde des Aristoteles den Namen „Politik" tragen, und zwar nicht bloß die mittelalterlichen, auf ihren Ertrag von pädagogischen Ansichten fast noch gar nicht

---

1) Ich verweise besonders auf die beiden eingehenden, an wertvollen Ergänzungen und Berichtigungen reichen Besprechungen von Willmann, Deutsche Literaturzeitung 1906 S. 927 und Dyroff, Schulfreund Bd. LXI. 1906 S. 383 und 435.

2) Michael, Gesch. des deutschen Volkes vom XIII. Jahrhundert bis zum Ausgange des M. A. II, 1899 S. 350; vgl. Krieg a. a. O. S. 151.

durchforscht. Ich habe es unternommen, die deutsche rechtsphilosophische und nationalökonomische Literatur aus dem Anfange des XVII. Jahrhunderts unter dem angegebenen Gesichtspunkte durchzuarbeiten und habe die Ergebnisse meiner Untersuchungen in einem Aufsatze in den „Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte“ [1]) vorgelegt.

Heute möchte ich mich mit einem der bedeutendsten katholischen nationalökonomischen Schriftsteller aus dem Ausgange des Mittelalters beschäftigen, der leider auch in katholischen Kreisen bisher die verdiente Beachtung noch nicht gefunden zu haben scheint. Es handelt sich um den aus Siena stammenden Bischof von Gaëta: Franziskus Patricius, den, soweit ich sehen kann, zuerst Contzen [2]) in seiner Bedeutung für die Geschichte der Nationalökonomie erkannt und gewürdigt hat; Contzen kommt ja überhaupt das Verdienst zu, dem Mittelalter in der Geschichte der Volkswirtschaftslehre zuerst zu seinem Rechte verholfen zu haben. Von Patricius sagt er: [3]) „Hat auch Patricius kein förmliches System der Volkswirtschaftslehre aufgestellt, so hat er doch die wichtigsten nationalökonomischen Materien mit überraschender Klarheit, Gründlichkeit und Tiefe erörtert und so die herrlichsten Bausteine, die für alle Zeiten ihren hohen Wert behaupten werden, zu dem auch in unserer Zeit noch nicht vollendeten Gebäude der Volkswirtswissenschaft herbeigetragen.“ Ausführliche Auszüge aus den beiden Hauptwerken des Patricius, de institutione reipublicae und de regno et regis institutione, die Contzen mitteilt, rechtfertigen dies günstige Urteil durchaus.

Unter Benutzung der verdienstvollen Vorarbeiten Contzens hat sodann Roscher in seiner gediegenen „Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland“ (München 1874) eingehend über Patricius berichtet, [4]) und zwar deshalb, weil neben Johannes

---

1) „Die pädagogischen Ansichten in den Schriften deutscher Rechtsphilosophen und Nationalökonomen aus dem Anfange des XVII. Jahrhunderts“, a. a. O. Bd. XVI, Heft 3 S. 199—231.

2) Von den verschiedenen Arbeiten Contzens kommt hier für uns besonders in Betracht: Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im M. A. unter Berücksichtigung der mittelalterlichen Staatslehre. 2. Aufl. Berlin 1872 S. 186 fg.

3) A. a. O. S. 147. — 4) S. 139 fg.

Bodinus und Petrus Gregorius Tolosanus Franziskus Patricius bei den Politikern und Nationalökonomen des XVI. und XVII. Jahrhunderts am häufigsten benutzt und zitiert wird. Sein Name tritt uns in der politischen Literatur dieser Zeiten häufig entgegen, und zwar bei Katholiken sowohl wie bei Protestanten. Daß sein Einfluß aber noch weiter reicht, beweist u. a. der Umstand, daß Patricius in einer der interessantesten pädagogischen Reformschriften des XVII. Jahrhunderts, dem 1649 erschienenen „Einfältigen Bedenken" von Johann Justus Winckelmann mehrmals genannt wird.[1])

Jene Zeiten haben also den Wert und die Bedeutung der Schriften des Patricius besser erkannt als wir; denn trotz Contzen und Roscher ist er in unseren Tagen wieder fast gänzlicher Vergessenheit anheimgefallen, und selbst in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon wird man — bezeichnend genug! — auch in der zweiten Auflage seinen Namen vergebens suchen.[2])

Ich muß es einem Berufeneren überlassen, Patricius als Nationalökonomen und Sozialtheoretiker zu würdigen und dem Verständnisse unserer Zeit wieder so nahe zu bringen, wie er es zweifellos verdient. Ich beschränke mich darauf, seine pädagogischen Ansichten, die vieles, auch heute noch Beherzigenswerte enthalten, weiteren Kreisen zugänglich zu machen, und kann hierbei z. T. das benutzen, was Rösler in seiner mit Recht gerühmten Darstellung der pädagogischen Leistungen Italiens im 15. Jahrhundert über Patricius berichtet.[3]) Allerdings ist gerade der Abschnitt über Patricius in mancher Hinsicht unvollkommen und ergänzungsbedürftig. So hat Rösler nur das eine der Hauptwerke des Patricius: de institutione reipublicae libri IX. benutzt, und auch dieses nur in einer italienischen Übersetzung,

---

1) Auch Elyots Governour (London 1531) ist von Patricius beeinflußt.

2) Auch aus Pastors Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, dieser reichen Fundgrube für die Geschichte der wissenschaftlichen Bestrebungen der Renaissance, kann man sich über P. nicht eingehend unterrichten; allerdings war mir bis jetzt nur die 2. Aufl. zugänglich, und ich weiß daher nicht, ob Pastor in den späteren Auflagen des Werkes auf P. näher eingegangen ist.

3) Rösler, Kardinal Johannes Dominicis Erziehungslehre und die übrigen pädagogischen Leistungen Italiens im 15. Jahrhundert 1894 (Bibl. d. kathol. Pädagogik Bd. VII); über Franz Patrizi S 237.

während ihm die lateinische Ausgabe unzugänglich blieb.[1]) Die zweite Hauptschrift: de regno et regis institutione bildet aber auch in pädagogischer Hinsicht eine wertvolle Ergänzung zu dem ersten Werke, und anderseits legte ich Wert darauf, einzelne Proben im Urtexte mitzuteilen, damit man sich ein klares Bild davon machen kann, in welch geschmackvoller Form der feingebildete Humanist Patricius pädagogische Dinge behandelt. Sodann möchte ich über Patricius' pädagogische Ansichten etwas ausführlicher berichten, als dies Rösler getan hat, um dadurch zugleich überhaupt zu einer eingehenderen Behandlung anzuregen, als er bisher gefunden hat, und zwar sowohl in staats- und rechtsphilosophischer als auch in pädagogischer Hinsicht.

Gern würde ich zunächst das Leben dieses Gelehrten schildern, der zweifellos eine der interessantesten Erscheinungen aus dem italienischen Humanismus des 15. Jahrhunderts ist. Aber es ist von ihm nur dürftige Kunde auf uns gekommen, und schon Contzen mußte darüber klagen,[2]) daß er über das Leben des Patricius leider nur wenig erfahren konnte, „so sehr es auch sein Wunsch war, den Pulsschlag seines geistigen Entwicklungsganges von den ersten Anfängen an zu belauschen".

Wir wissen nur, daß P. aus Siena stammte, weshalb er stets Franziskus Patricius Senensis genannt wird, daß er 1460 Bischof von Gaëta wurde, nachdem er wegen der Teilnahme an einer Verschwörung mehrere Jahre in der Verbannung gelebt hatte, und daß er 1494 starb. Sein Werk de institutione reipublicae libri IX wurde 1471 vollendet und dem Papste Sixtus IV. gewidmet; in spätere Jahre fällt sein zweites Hauptwerk de regno et regis institutione.[3])

Die Frage nach den Quellen, aus denen Patricius geschöpft hat, bedarf noch einer näheren Untersuchung; er selbst nennt uns Xenophons Cyropaedie, Plato, Aristoteles, Plutarch, Cicero,

---

1) S. 238. — 2) S. 136.

3) Erschu. Gruber III, 13 S. 372a; Contzen S. 136; Rösler gibt S. 238 noch an, daß Pius II. den gelehrten Philosophen, ehe er das Bistum Gaëta erhielt, an die Kurie gezogen habe; Pastor erwähnt II², 1894 S. 32, daß Francesco de' Patrizzi sich der besonderen Protektion des Papstes Pius II. zu erfreuen hatte. — Ich benutzte die beiden Hauptwerke des Patricius in zwei sehr guten Straßburger Drucken des Lazarus Zetzner von 1595 und 1594.

Quintilian u. a.; schon Rösler hat aber vermutet,[1]) daß er in seinen pädagogischen Ansichten auch durch einige Zeitgenossen, namentlich Leon Battista Alberti und Matthaeus Palmieri beeinflußt worden sei. Noch größer scheint mir aber der Einfluß des Aeneas Sylvius zu sein, auf den übrigens schon Roscher[2]) hingewiesen hatte. Jedenfalls verfügt Patricius[3]) über eine für seine Zeit nicht gewöhnliche Belesenheit und kann zu den besten Vertretern des älteren Humanismus gerechnet werden. In der Geschichtsliteratur zeigt er sich ganz besonders bewandert und zumal in dem Werke de regno et regis institutione bringt er geschichtliche Beispiele in einer oft geradezu erdrückenden Fülle bei.

Seine Sprache ist durchweg edel und geschmackvoll und ermangelt an vielen Stellen nicht eines warmen Gefühlstones und tiefer Empfindung, die uns seine Schriften besonders sympathisch machen. Mit Recht sagt Contzen:[4]) „Es weht uns darin überhaupt, wie insbesondere inbezug auf die Behandlung ökonomischer Gegenstände, ein Geist entgegen, bei dem wir nur mit Wohlgefallen weilen können. Mit welcher Kraft und Wärme, wie wir sie nur bei wenigen neueren Nationalökonomen finden, behandelt Patricius die Ehre und sittliche Würde der Arbeit, die Weihe des Fleißes, wie weiß er, begeistert für Menschenwürde und Freiheit, das Unwesen der Sklaverei zu brandmarken."

Nach Inhalt und Form aber gehören die pädagogischen Abschnitte zu den besten Teilen seiner Werke und verdienen schon aus diesem Grunde besser bekannt zu werden, als dies bis jetzt der Fall ist.

Ich gehe zuerst auf das von Rösler allein berücksichtigte Werk de institutione reipublicae ein.

Hier kommt zunächst das zweite Buch in Betracht, in dem

---

1) A. a. O. S. 237.

2) A. a. O. S. 141. Für uns handelt es sich um den von Gallitzer in der Bibl. der kath. Päd. II, 1889 veröffentlichten „Traktat über die Erziehung der Kinder, gerichtet an Ladislaus, König von Ungarn u. Böhmen".

3) Häufig wird er mit dem Naturphilosophen gleichen Namens verwechselt; über diesen Franzesko Patrizzi (1529—1597) vgl. u. a. Windelband, Geschichte der Philosophie.[2] 1900 S. 290. 293.

4) S. 137.

er ausführt, daß wissenschaftliche Bildung eine unerläßliche Bedingung für das Bestehen eines Staates ist; u. a. sagt er:[1]) „Eas (litteras) igitur non modo ediscendas esse censeo, sed vix arbitrari possum, in libera civitate quemquam sine litteris ingenui civis nomen mereri.. Idcirco optimum quidem factu est, eis pueros imbuere, priusquam aliis artibus incumbant, si eos viros aliquando evadere volumus, aut in civium numero censeri. Erit igitur officium optimi cuiusque patris familias, summa diligentia curare, ut filios saltem his primis litteris eruditos habeat. Darum ist es eine der wichtigsten Pflichten des Staates, für tüchtige Lehrer zu sorgen und sie ausreichend zu besolden:[2]) Curabunt, qui reipublicae praesunt, et publica quidem mercede, ut singulae quaeque doctrinae optimos praeceptores habeant, qui publice instituant. Non enim privati omnes possunt victum filiis suppeditare et mercedem praeceptoribus pensitare. Egregii sint grammaticae professores, et non modo litteris, sed et moribus probatissimi. Periculosum namque est (ut in proverbio dicitur) ovem lupo committere et cum quem praeceptorem pueris adhibueris, corruptorem experiri.“ Patricius durchmißt nun die einzelnen Wissenschaften, die Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, die Heilkunde, die Beredsamkeit, die Dialektik[3]) und verweilt etwas eingehender bei der Dichtkunst, in der er sich nach seiner Angabe auch selbst betätigt hat. Er kann Plato nicht zustimmen, der die Dichter aus dem Staate verbannt wissen wollte. Dem Vorwurf aber, daß die antiken Dichter die Sitten gefährden, bricht er dadurch die Spitze ab, daß er die Mythologie der Heiden für Allegorien der Wahrheit erklärt.[4]) Von den Dichtern empfiehlt er besonders Terenz, Vergil und Horaz. Dagegen will er, der Anhänger des lebensfrohen, genußfreudigen Humanismus, von den Tragödien nichts wissen:[5]) Nec immerito explodenda ex omni civili spectaculo tragoedia. Habet enim in se violentiam quandam nimiam mistam desperationi, quae facile ex stultis insanos reddat in leves et furorem compellat et praecipue cum audiant verba illa inhumana et turgida. Ein weiterer Abschnitt ist der Philosophie gewidmet;[6]) sodann geht Patricius, indem er den alten Spruch: „Mens sana in corpore sano“ in neuen

1) II, 1 S. 137. — 2) II, 1 S. 63.
3) II, 2. 3. u. 5 S. 64—79. — 4) vgl. hierzu Rösler S. 238.
5) II, 6 S. 86. — 6) II, 7 S. 91.

Wendungen wiederholt, zur Körperpflege über: Nullum siquidem corpus satis robustum et validum esse potest, ubi animus languet . . Ignavia corpus hebetat et effeminatos homines reddit: industria autem firmat et alacriores firmioresque facit.[1]) Dem Beispiele der Spartaner soll man folgen; doch warnt er vor jedem Übermaß, damit nicht unter der übertriebenen Pflege des Körpers die Ausbildung des Geistes leide:[2]) exerceantur corpora, sed ita, ut ingenii munera non impediant.

Den wichtigsten Fragen der Erziehung ist sodann das sechste Kapitel des vierten Buches gewidmet: de officio parentum in alendis educandisque liberis, „über die Pflicht der Eltern beim Aufziehen und Erziehen der Kinder".[3])

Die Erziehungspflicht setzt schon vor der Geburt des Kindes ein. Diesen Gedanken, den in unseren Tagen kaum einer eindringlicher erörtert hat als Sticker in seinem vortrefflichen, auch auf katholischer Seite mit freudiger Zustimmung begrüßten Buche: „Gesundheit und Erziehung. Eine Vorschule der Ehe." 2. Aufl. 1903, haben alle mittelalterlichen und neueren Pädagogen von Aristoteles übernommen. Dies kann schon ein Blick in Konrad Bitschins Pädagogik zeigen, und nicht erst Rousseau hat gesagt: Je le répète, l'éducation de l'homme commence à sa naissance.[4]) Während aber Bitschin noch weiter zurückgeht und auch Zeugung und Empfängnis als Vorfragen der Erziehung in den Kreis seiner Betrachtungen zieht, macht es dem geläuterten Geschmacke des Patricius Ehre, daß er uns diese, zum mindesten etwas peinlichen physiologischen Erörterungen erspart, wenn wir auch Bitschin[5]) und dessen Gewährsmännern die alte Entschuldigung: Naturalia non sunt turpia gern zugestehen wollen. Patricius wendet sich ohne weiteres den Vorsichtsmaßregeln zu, die die Schwangere beachten muß. Er behandelt diese heiklen Fragen mit feinem Zartgefühl, aber durchaus sachkundig;

---

1) 5, 8 S. 102; Rösler a. a. O. — 2) II, 8 S. 109.

3) IV, 6 S. 183; Rösler S. 240; dort sind auch die Ansichten des Patricius über Familie und Ehe kurz erwähnt, die sich vielfach mit den Anschauungen des Franz Barbero berühren; vgl. über ihn außer Rösler S. 150 Pastor III², S. 25.

4) Friedland, J.J. Rousseau: Emile ou de l'éducation 1905 S. 6; Ziegler a. a. O. S. 57. 209.

5) Vgl. hierüber Galle S. LIV.

so wenn er die Frauen warnt, sich aus Eitelkeit zu stark zu schnüren. Überhaupt muß die Schwangere bei ihrem ganzen Verhalten bedenken, daß sie unter ihrem Herzen einen werdenden Menschen trägt, qua sarcina, wie er so schön sagt, nulla gratior, nulla praestantior mortalibus esse potest.[1])

Ist das Kind aber zur Welt geboren, so soll die Mutter, wenn es irgend möglich ist, es auch selbst aus dem Quell nähren, den die fürsorgliche Natur bereitet hat. Mit dem Ausdrucke sittlicher Entrüstung wendet sich Patricius[2]) gegen die Mütter, die dieser heiligen Pflicht aus Eitelkeit oder Bequemlichkeit sich entziehen. Er nennt sie geradezu „halbe Mütter", matres dimidiatae. Aber sie berauben sich auch einer der schönsten und reinsten Freuden, und ich kann es mir nicht versagen, die Worte des Patricius, die von zartem Empfinden und von feinfühligem Verständnis für das stille Glück des Familienlebens zeugen, hierher zu setzen: Quae enim deliciae iucundiores lactante filio? Cuius blaesa locutio, difficilis verborum conatus, suavis risus et vernacula illa festivitas omnes scurras ac mimos longe anteire mihi videtur. Non simiae aut catuli ad animi relaxationem quaerendi sunt, ubi pueri repunt. Allmählich erstarkt der Körper des Kindes, und ein Mittel hierzu ist auch das Schreien und Weinen, dem man nicht wehren soll, da es nach Aristoteles die Brust und die Lunge weitet. Nach und nach regen sich auch die Kräfte des Geistes; das Kind erkennt seine Umgebung und macht auch bald die ersten Sprechversuche. Diese muß die Mutter in der richtigen Weise beeinflussen und leiten; denn die erste Sprache, die wir lernen, ist die Muttersprache,[3]) wie sie mit Recht genannt wird. Darum muß sich die Mutter selbst stets einer mustergültigen Sprache befleißigen, die nach Form und Inhalt dem Kinde vorbildlich sein kann. Gut ist es, wenn die Mutter auch den ersten Unterricht übernehmen kann, indem sie Spiel und Unterweisung verbindet, so daß wir uns hier in die „Mutterschule" des Comenius versetzt fühlen. Patricius erzählt uns von Müttern, die ihren Kindern die Anfänge des Lesens dadurch beibrachten,

1) IV, 6 S. 190. — 2) 16. S. 192.

3) IV, 6 S. 195: Primum sermonem, quem sine litteris discimus, scite admodum Tusci maternum appellant; gemeint sind die Italiener, bei denen die Muttersprache madre lingua heißt.

daß sie die Buchstaben auf Spielzeuge malten.[1]) Patricius warnt bei diesen ersten Lehrversuchen aber vor jedem Übermaß und jeder Überstürzung, und er gebraucht hier den in der Pädagogik oft wiederholten Vergleich mit einem enghalsigen Gefäße, das nur der wird füllen können, der das Wasser in dünnem Strahle eingießt.[2]) Mit Lob und Tadel soll die Mutter nicht kargen; auch soll sie sich des Ehrgeizes, als eines wertvollen Erziehungsmittels bedienen.[3])

Mit dem siebten Lebensjahre[4]) geht das Kind mehr in die Obhut des Vaters über, der das Werk der Erziehung fortsetzt, das die Mutter begonnen hat. Ich kann auch hier mit Rücksicht auf den mir zur Verfügung stehenden Raum nur einiges herausgreifen. So rät Patricius, in früher Jugend durch planmäßige Memorierübungen das Gedächtnis zu stärken. Beim Unterricht soll jede Einseitigkeit vermieden werden, und während z. B. Ratke verlangte: „Nicht mehr denn einerlei auf einmal!" empfiehlt Patricius in richtigerer Würdigung der Tatsache, daß gerade der kindliche Geist nach Abwechslung verlangt, die Kinder gleichzeitig in mehreren Fächern zu unterrichten: nam cum pertaesum est unius disciplinae, ad aliam transvolat, veluti ad portum ac requiem laborum.[4]) Sorgfältig ist die Eigenart der Kinder zu beobachten; schnelles Erröten deutet auf Edelsinn und Gesundheit, schnelles Erbleichen verrät ein furchtsames Gemüt. Mancherlei Unterschiede werden sich im Verhalten den Strafen gegenüber bemerkbar machen. Die einen werden, wenn sie gestraft werden, unwillig und widerspenstig; andere nehmen die Strafen auf die leichte Schulter und stellen dadurch die Geduld der Eltern und der Lehrer auf eine harte Probe; auf wieder andere wirken weder Tadel noch Züchtigung, sie lassen sich nur durch Vernunftgründe lenken und leiten, und er glaubt, daß die Natur es mit diesen am besten gemeint habe.[5])

---

1) IV, 6 S. 197; Rösler S. 240.

2) Desselben Vergleiches, den meines Wissens zuerst Quintilian gebraucht hat, bedient sich u. a. auch Comenius; vgl. Altemöllers Ausgabe der Didactica magna S. 67.

3) Zu der auf Aristoteles zurückgehenden Einteilung des menschlichen Lebens in Abschnitte von je 7 Jahren vgl. neuerdings Dyroff: Schulfreund 1906. S. 388.

4) IV, 6 S. 205. 5) ib. S 200, 206.; Rösler S. 240.

Hat der Vater nun in sorgfältiger Beobachtung — auch auf die Unterschiede hinsichtlich der Gedächtniskraft ist zu achten[1] — die Eigenart des Kindes ergründet, so muß er sich überlegen, welchem Unterricht er es zuführen soll: cum vero indolem dignoscit pater, tunc secum animo cogitare debet, ad quam virtutem ac disciplinam aptior sit puer.[2] Leider aber gibt es Eltern genug, die ihre Kinder überhaupt nicht unterrichten lassen; die einen reden sich törichter Weise damit heraus, daß sie keine Kinder haben wollten, die gelehrter seien als sie selbst;[3] andere halten sich durch ihren Reichtum der Pflicht enthoben, ihre Kinder etwas lernen zu lassen; zu ihnen sagt Patricius mit Recht:[4] Nec vero confidere quis debet divitiis, quae fluxae quidem sunt ac labiles et in potestate fortunae et corpus solummodo ornant, non autem animum augent aut instituunt perpetuis bonis. Bei der Berufswahl müssen die Eltern den Kindern besonders zur Hand gehen:[5] parentum erit officium, liberos in ea deliberatione adiuvare, quae totius vitae cursum instituit et omnium actionum una deliberatione fundamenta iacuit, ne diutius liberi ancipites sint, vel mala electione oppressi ad ultimum praecipitium rapiantur.

Neben der geistigen Ausbildung soll die Körperpflege nicht versäumt werden;[6] die Grammatik gilt als die Grundlage aller Bildung; näher geht Patricius jedoch, wie auch Rösler[7] schon richtig bemerkt hat, auf den Unterricht nicht ein.

In der letzten Zeit ist innerhalb der pädagogischen Disziplinen mit Eifer und Erfolg wieder ein Gebiet angebaut worden, das sich früher besonderer Pflege erfreute, die häusliche Erziehung. Von älteren Büchern sei hier genannt Oppels „Buch der Eltern", von neueren Matthias „Wie erziehen wir unseren Sohn Benjamin? Ein Buch für deutsche Väter und Mütter."

Ein solches Buch für Väter und Mütter im Kleinen ist auch die Abhandlung des Patricius de officio parentum in

1) ib. S. 199. — 2) ib. S. 201.
3) ib. 201; Rösler S. 241. — 4) ib. S. 202.
5) ib. S. 203.
6) ib. S. 210: Corpore etiam exercendi sunt iuvenes, tum valetudinis gratia . . . tum quod utiliores fiunt reipublicae in rebus bellicis.
7) S. 241.

alendis educandisque liberis, die trotz ihres ehrwürdigen Alters von mehr denn 500 Jahren mit ihren vortrefflichen Gedanken und ihren vernünftigen, durchaus gesunden Ratschlägen noch lange nicht veraltet ist.

Von anderen Gesichtspunkten aus hat Patricius in seinem zweiten Hauptwerke de regno et regis institutione die pädagogischen Fragen behandelt. Dieses Buch gehört wie schon der zweite Teil des Titels besagt, zu den mittelalterlichen Schriften, die sich mit der Erziehung und Unterweisung der Fürstenkinder befaßten und deren bekannteste wohl de institutione filiorum regalium von Vinzenz von Beauvais ist.[1]) Diese hängen wiederum aufs engste mit der Litteratur der Fürsten- und Königsspiegel zusammen, als deren ältesten im Abendlande wir wohl die auch von Patricius ausdrücklich als Quelle genannte Cyropaedie Xenophons betrachten dürfen, und die auf deutschem Boden in der Karolingerzeit auftauchen.[2]) Sie sind anfangs — dies gilt z. B. auch von Sedulius Scottus liber de rectoribus christianis[3]) — rein paränetisch gehalten, lassen aber später ihren pädagogischen Charakter immer mehr hervortreten, so daß wir in ihnen wertvolle Hilfsmittel zur Kenntnis der mittelalterlichen Pädagogik besitzen.

Ob und welche diese mittelalterlichen Schriften, die z. T. unter dem Titel de regimine principum gehen,[4]) Patricius benutzt hat, bedarf noch einer näheren Feststellung. Nach meinen vorläufigen Untersuchungen bietet er eine ziemlich selbständige Leistung, allerdings auf Grund reicher Belesenheit, besonders in der klassischen Litteratur. Der Stoff brachte es mit sich, daß der Verfasser seine Behauptungen gern durch geschichtliche Beispiele stützt, und so finden wir in de regno eine reichhaltige Sammlung solcher exempla, und zwar überwiegend aus der Geschichte des Altertums.

Auch hier muß ich mich mit einigen kurzen Auszügen be-

---

1) Der Kürze halber verweise ich auf Krieg a. a. O. S. 149.

2) Werminghoff. Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit, Hist. Ztschr. LXXXIX, 1902 S. 193 ff.

3) Vgl. die vortreffliche Ausgabe von Hellmann: Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philologie des M. A. I, 1. 1906.

4) Vgl. oben S. 346.

gnügen, die hoffentlich bald zu eingehenderer Beschäftigung mit Patricius anregen, als sie mir z. Zt. möglich ist.

Die pädagogischen Erörterungen im engeren Sinne des Wortes setzen mit II, 5 ein: de prima regis institutione.[1]) Wie in seinem ersten Werke empfiehlt er auch hier dringend, daß die eigene Mutter ihr Kind stillt. Ist dies aber nicht möglich, so muß bei der Auswahl der Ammen mit der größten Vorsicht zu Werke gegangen werden, da die Kinder mit der Milch oft auch allerhand Leidenschaften und Laster in sich aufnehmen. Ist dies schon bei den Kindern der Bürger bedenklich, so noch viel mehr bei denen, die berufen sind, dereinst den Königsthron zu besteigen. Deshalb soll man für Königskinder nur die allerbesten, in körperlicher, geistiger und sittlicher Hinsicht tüchtigsten Ammen aussuchen, damit der Königssohn, auf dem die Hoffnung des Reiches ruht, nicht schon an der Schwelle des Lebens um sein künftiges Glück betrogen werde.[2]) Die erste Erziehung fällt auch hier der Mutter zu; sie wird dafür sorgen, daß Körper und Geist des jungen Prinzen die richtige Nahrung erhalten; sie wird auch darüber wachen, daß aus der Umgebung des Kindes alles ferngehalten werde, was seine Sitte irgendwie gefährden könnte, und es freut uns, Patricius[3]) scharfe Worte gegen die Hofnarren und Hofzwerge sprechen zu hören, die allerdings noch bis in das XVIII. Jahrhundert hinein ihr menschenunwürdiges Dasein gefristet haben. Kein unkeusches Wort soll an das Ohr des Prinzen dringen; denn den schlechten Reden folgen schlechte Taten:[4]) libertatem enim verborum licentia quoque actionum sequitur.

Hatte Patricius in der bürgerlichen Familie die Erziehung in der Hauptsache in die Hände des Vaters oder der Mutter gelegt, so glaubte[5]) er bei der Prinzenerziehung ohne besondere Hofmeister, die mit aller Sorgfalt und Umsicht auszuwählen sind, nicht auskommen zu können.

Die Grundlage alles Wissens muß die Grammatik bilden, worunter er einmal die Sprachlehre, sodann aber auch das Lesen und Erklären guter Schriftsteller versteht; durch die Lektüre soll der Verstand geweckt, vor allem aber auch der Wille gebildet

1) de regno II, 5 S. 101. — 2) II, 6 S. 102.
3) II, 7 S. 104. — 4) ib. S. 105.
5) II, 8 S. 105.

werden. Und so wie Aristoteles es bei Alexander machte so soll man mit den Gedichten Homers beginnen, denen sich die Lektüre Vergils anschließen mag: haec heroica lectio plurimum principibus et regibus confert, quorum animi eriguntur sublimitate heroici carminis.[1]) Neben den Dichtern kommen für den zukünftigen Fürsten aber besonders die Geschichtschreiber in Betracht. Denn aus ihren Werken treten ihm nachahmenswerte Vorbilder entgegen, denen er nachzustreben sich bemühen wird.[2]) Auch gute Reden soll der Prinz lesen, da ihm ein gewisses Maß von Beredsamkeit eigen sein muß.

Patricius durchmißt dann das Quadrivium der 7 freien Künste und zeigt, was dem Fürsten Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie nützen. Die Beschäftigung mit der Astronomie führt besonders hinauf zu Gott, dem weisen Lenker des Sternenhimmels, und macht fromm und gottesfürchtig. Ohne diese Tugenden kann aber kein Fürst bestehen.

Die erste Hälfte des dritten Buches befaßt sich mit den körperlichen Übungen, die der Fürst vornehmlich betreiben soll. Diese Ausführungen greifen z. B. in die Pädagogik hinüber, da wir gerade bei den katholischen Pädagogen aus der Zeit des Humanismus volles Verständnis für die erziehliche Bedeutung der Leibesübungen finden. Patricius behandelt, indem er zugleich auf den zukünftigen Beruf des Fürsten Bezug nimmt, das Reiten, das Laufen, wobei er besonders vor Übertreibung warnt (sed modica sit haec currendi exercitatio, ut dignitati, valetudini ac saluti optime consulatur[4]), das Schwimmen, das Bogenschießen,[5]) die Jagd, der er ein begeistertes Loblied singt,[6]) u. s. w. Auch einige Spiele erwähnt und empfiehlt er, so das Ballspiel und die Brettspiele, während er das Würfelspiel, ja überhaupt alle Glücksspiele ausdrücklich verwirft; ich werde in der Anmerkung sein, an feinen Zügen reiches Charakterbild des

1) II, 8 S. 108. — 2) II, 10 S. 112.

3) II, 13—16 S. 128—146. — 4) III, 3 S. 153.

5) Das Bogenschießen spielt bei den von den humanistischen Pädagogen empfohlenen Leibesübungen eine bedeutende Rolle: ich erinnere hier nur an den Toxophilus des englischen Humanisten Roger Aschan: vgl. Benndorf. Die engl. Pädagogik im XVI. Jhrdt. Wien 1905 S. 20.

6) III, 6 S. 170; vgl. auch Contzen S. 142.

Würfelspielers mitteilen,[1]) das auch in unseren Tagen noch Interesse wecken kann, zumal die unselige Spielwut auch bei uns noch immer ihre Opfer fordert.

Endlich gedenkt Patricius[2]) noch des bildenden und erziehlichen Einflusses der Reisen, die besonders die geographischen Anschauungen und Kenntnisse beleben und bereichern, aber auch sonst das Wissen vermehren und namentlich dem zukünftigen Fürsten dringend zu empfehlen sind.

In den folgenden Büchern treten die pädagogischen Gedanken im engeren Sinne des Wortes zurück. Patricius bespricht unter Heranziehung zahlreicher geschichtlicher Beispiele die Tugenden, die einem Fürsten eigen sein müssen, und die Laster, die er vermeiden muß. Gewiß fällt auch hier mancher Seitenblick auf die Erziehung des Fürsten, im großen und ganzen aber sind diese, z. T. in schwungvoller, poetisch schöner Sprache geschriebenen Erörterungen mehr allgemein-ethischer, als pädagogischer Art. Am ehesten könnte man diese Teile seines Werkes mit einem jener „Tugendspiegel" vergleichen, an denen die mittelalterliche Litteratur reich ist und die bisher in ihrer Bedeutung für die mittelalterliche Pädagogik fast noch gar nicht gewürdigt worden sind.[3])

Ich nehme damit von Patricius Abschied. Meine Absicht konnte und sollte nicht darauf hinausgehen, seine pädagogischen Ansichten vollständig und in planmäßigem Zusammenhange darzustellen, wie dies auch Rösler nicht getan hat. Ich mußte mich damit begnügen, einzelnes herauszugreifen, das auch in

---

1) III, 10 S. 196: Omnes in pecunia lusiones ab ignava avaritia segnique otio proficiscuntur, rem familiarem prodigunt ac profundunt, in iram insaniamque impellunt . . . Et nonnumquam hominem in tantam desperationem inducunt, ut non modo aliis necem intendat, verum etiam sibi violentas manus afferat. Quid quod aleator omnis semper anxius, semper querulus, iracundus, morosus, difficilis moestusque degit? Victus pro damno moeret, quo se pacto redimat, meditatur ultionemque affectat. Victor vero insanit, exultat, maiorique lucro inhiat, seipsum torquet, alios autem omnes odio habet. Avet semper divitias atque opes, . . . ut illas cum collusoribus effundat et aleae insatiabilem voraginem expleat.

2) III, 14 S. 201.

3) Ich will hier nur auf das an pädagogischen Ausführungen reiche, bisher aber noch in keiner Geschichte der Pädagogik erwähnte Speculum virtutum des gelehrten Abtes Engelbert von Admont hinweisen; abgedruckt in Pez Bibl. ascet. Bd. III; vgl. Michael a. a. O. III, 250.

unseren Tagen noch Beachtung verdient. Dadurch wollte ich überhaupt zu einer eingehenderen Beschäftigung mit Patricius anregen, da ich es lebhaft bedauere, daß er, der zweifellos zu den bedeutendsten Gelehrten aus der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts gehört, gerade in katholischen Kreisen noch kaum gekannt ist; das Schweigen des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte ist in dieser Hinsicht außerordentlich beredt. Seine Bedeutung liegt keineswegs nur auf pädagogischem Gebiete, auf dem ihn Rösler zuerst aufgesucht hat. Er ist — und hier hat er reiche Lorbeeren geerntet — in erster Linie Staatsphilosoph und Nationalökonom; er geht aber den pädagogischen Fragen nicht aus dem Wege, wo sie sich im Rahmen des ganzen ihm aufdrängen, so in dem Werke de institutione reipublicae bei den Pflichten der Eltern, in dem zweiten Hauptwerke de regno bei der Erziehung des jungen Fürsten.

Heubaum, einer der besten Kenner der neueren Pädagogik[1]), hat jüngst gesagt:[2]) „Mit Genugtuung bemerken wir, daß die Einsicht in den Zusammenhang der Bildungsbestrebungen mit den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Anschauungen immer weitere Kreise zieht. Es heißt den Dingen Gewalt antun und sich der Erkenntnis der wahren Motive wichtiger pädagogischer Bewegungen und Einrichtungen versperren, wenn man sie immer lediglich nur unter pädagogischem Gesichtspunkte sieht, ohne ihr Verhältnis zu den genannten Tendenzen zu beachten." Wer darum in die Kenntnis der mittelalterlichen Pädagogik, von der wir bis jetzt leider, im ganzen genommen, noch recht wenig wissen, immer tiefer eindringen will, der darf sich nicht länger der Notwendigkeit verschließen, auch die staatsphilosophische und volkswirtschaftliche Literatur des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit auf ihren Gehalt an pädagogischen Gedanken zu durchforschen. Der Ertrag wird vielleicht nicht immer der aufgewandten Mühe entsprechen; aber wir dürfen nicht vergessen, daß ohnehin die Quellen für unsere Erkenntnis der mittelalterlichen Pädagogik nur spärlich fließen und daß wir für jede Be-

1) Heubaum, Geschichte des deutschen Bildungswesens seit der Mitte des 17. Jhrts. I. 1905.

2) Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte XVI, 173.

reicherung unſeres Wiſſens, woher ſie auch kommen mag, dankbar ſein müſſen. Denn zur Zeit ſind wir noch weit davon entfernt, eine auch nur einigermaßen vollſtändige Geſchichte der mittelalterlichen Pädagogik ſchreiben zu können; wir ſtecken noch zu tief in den Vorarbeiten, und zu dieſen einen kleinen Beitrag zu liefern, war auch der Zweck des vorliegenden Aufſatzes.

## XXVII.

## Daniel in der altteſtamentlichen Literatur.

Von Dr. J. Zumbiehl.

Es iſt heutzutage bei der Behandlung eines Themas gang und gäbe, die Autoren, die bereits über denſelben Gegenſtand geſchrieben haben, zu erwähnen, ihre Reſultate zu verwerten und eventuell einige Ausdrücke aus ihren Werken herüberzunehmen. Ein derartiger Gebrauch läßt ſich zwar für die bibliſche Literatur nicht durchweg nachweiſen, aber es finden ſich doch manche Beiſpiele in der hl. Schrift, die zeigen, daß ſpätere Schriftſteller nach Inhalt und Form vielfach von früheren abhängig ſind. Am meiſten wird unſtreitig der Pentateuch benutzt, was bei dem Umfang dieſes Buches und ſeiner Bedeutung für das politiſche und religiöſe Leben des jüdiſchen Volkes leicht erklärlich iſt. Aber auch andere altteſtamentliche Schriften finden bei ſpätern Hagiographen des alten und neuen Bundes Erwähnung. Die neuteſtamentlichen Autoren berufen ſich z. B. beim Beweis für die Gottheit und Meſſianität des Jeſus von Nazareth mit Vorliebe auf die Prophezeiungen des alten Teſtamentes. Es kommt auch vor, daß ein Apoſtel die Schriften eines andern erwähnt, wie z. B. Petrus vor einer leichtfertigen Lektüre der pauliniſchen Briefe warnt. 2. Petr. 3, 15. 16. Solche Zitate ſind immer wertvoll. Sie ſprechen nämlich zugunſten der Exiſtenz eines Werkes zur Zeit des Schriftſtellers, der daraus geſchöpft hat oder es wenigſtens anführt. Falls dieſe Auszüge den Namen des Urhebers tragen, hat man außerdem die Gewißheit, daß der ſpätere Verfaſſer den Autor ſeiner Quelle kannte. Eine bloße Übereinſtimmung im ſprachlichen Ausdruck hingegen läßt dieſe

Frage offen. Dabei kann es noch zweifelhaft sein, ob ein Schriftsteller, der mit einem andern gewisse Ausdrücke gemein hat, dieselben wirklich dem Buche des ältern Autors entnommen hat. Vielleicht gebraucht er nur zufällig eine Redewendung, die bereits in einem andern Buche steht.

Es liegt nun auf der Hand, daß Zitate mit Namensangabe bei der Untersuchung über den Ursprung eines Buches treffliche Dienste leisten. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Kenntnis späterer Schriftsteller für die Abfassungszeit eines Werkes ausschlaggebend wäre. Denn bei der Festsetzung eines Datums sind noch andere bedeutendere Momente zu berücksichtigen, weshalb ein etwaiges Stillschweigen der jüngeren Literatur nicht ohne weiteres zu ungunsten eines Buches spricht. Dies wäre nur dann der Fall, wenn eine Erwähnung des ältern Werkes nicht zu umgehen war, was aber schwerlich nachgewiesen werden kann.

Nach dieser Auseinandersetzung mehr prinzipieller Natur ist das Vorgehen der modernen Kritik hinsichtlich des Buches Daniel zu beurteilen. Man behauptet nämlich, die nachexilischen Schriftsteller nähmen vom Buche Daniel keine Notiz, so daß es unmöglich während der babylonischen Gefangenschaft entstanden sein konnte.[1]) Dieser Schluß ergibt sich aber nicht ohne weiteres aus der Prämisse. Wenn wir auch einstweilen dieses Stillschweigen zugeben, so lehnen wir doch eine derartige Folgerung entschieden ab. Für die nachexilischen Propheten lag kein Bedürfnis vor, Daniel zu zitieren. Ihre Stellung und die Lösung ihrer Aufgabe brachte eine Bezugnahme auf das Buch Daniel nicht mit sich. Zudem hinterließen sie keine umfangreichen Werke, sondern nur kleinere Schriften, die einen ganz andern Zweck verfolgten als die Schrift des Exulanten am Hofe Babels. Dieselben Schriftsteller übergehen auch andere Bücher, ohne daß dadurch die Frage über Existenz oder Nichtexistenz dieser Schriften entschieden würde. Die negative Schule geht aber auch zu weit, wenn sie eine Fühlung der übrigen Hagiographen mit Daniel in Abrede stellt. Es wird sich im Verlaufe dieser Abhandlung ergeben, daß sowohl Ezechiel als auch spätere Autoren mit der

1) Cornill: Einleitung in das A. T. Freiburg u. Leipzig 1896 S. 213. Prince: A critical commentary on the book of Daniel. Leipzig 1899 S. 17. Henry: Les difficultés crit. et hist. du livre de Daniel S. 14.

Schrift Daniels wohl vertraut sind, ein Zeichen, daß das Buch Daniel auf die jüngere Literatur nicht ohne Einfluß blieb. Der modernen Kritik sind diese Zitate nicht unbekannt. Anstatt aber darin Belege für die frühe Abfassung des Buches Daniel zu erblicken, sucht sie auf alle mögliche Weise die Beweiskraft dieser Texte abzuschwächen und ihnen einen anderen Sinn zu geben.

Die folgende Untersuchung soll nun das Verkehrte einer solchen Handlungsweise darlegen. Der Übersichtlichkeit wegen werden zunächst die Texte, in denen Daniel namentlich erwähnt wird, zur Sprache kommen, dann solche Redewendungen, die eine auffällige Ähnlichkeit mit der Schreibweise des exilischen Propheten an den Tag legen. Bei der Prüfung dieser Zitate wird auch die chronologische Ordnung eingehalten werden, da bekanntlich diejenigen Zeugnisse am meisten in die Wagschale fallen, deren Verfasser zeitlich Daniel am nächsten standen.

## I.

## Daniel und Ezechiel.

Unter den äußern Argumenten für die exilische Abfassung des Buches Daniel nimmt Ezechiel unstreitig den ersten Platz ein. Dieser Prophet war nämlich laut eigener Aussage Ez. 40,1 mit dem König Jojachin in die babylonische Gefangenschaft geraten i. J. 599. Im 5. Jahre der Wegführung trat er in Babylonien auf und wirkte noch im 27. Jahre seiner Verbannung. Ezechiel war somit ein Leidens- und Zeitgenosse Daniels. Wenn er daher über letzteren etwas berichtet, so verdient sein Zeugnis die höchste Beachtung. An zwei Stellen seines Buches erwähnt er einen Daniel, von dem er zwei Eigenschaften, die Gerechtigkeit (Ez. XIV, 14—20) und Weisheit (XXVIII, 3), rühmend hervorhebt. Ohne Zweifel spricht Ezechiel von einem Manne, der sich durch diese beiden Charaktereigenschaften unter der Mitwelt ausgezeichnet hatte. Der Name Daniel kommt nun in der Bibel an 3 verschiedenen Stellen vor. Diesen Namen trägt zunächst ein Sohn Davids und der Abigail 1. Chron. III, 1 (LXX hat Δαλουία). Vermutlich liegt hier ein Schreibfehler vor; denn 2. Sam. III, 3 heißt derselbe Sohn Kileab. Ferner wird bei Esdras VIII, 2 und Nehemias X, 7 das Haupt einer Priesterfamilie so genannt. Schließlich ist der Name Daniel einem jüdischen Pagen am Hofe Nebukadnezars beigelegt. Unter diesen drei Männern, die den

Frage offen. Dabei kann es noch zweifelhaft sein, ob ein Schriftsteller, der mit einem andern gewisse Ausdrücke gemein hat, dieselben wirklich dem Buche des ältern Autors entnommen hat. Vielleicht gebraucht er nur zufällig eine Redewendung, die bereits in einem andern Buche steht.

Es liegt nun auf der Hand, daß Zitate mit Namensangabe bei der Untersuchung über den Ursprung eines Buches treffliche Dienste leisten. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Kenntnis späterer Schriftsteller für die Abfassungszeit eines Werkes ausschlaggebend wäre. Denn bei der Festsetzung eines Datums sind noch andere bedeutendere Momente zu berücksichtigen, weshalb ein etwaiges Stillschweigen der jüngeren Literatur nicht ohne weiteres zu ungunsten eines Buches spricht. Dies wäre nur dann der Fall, wenn eine Erwähnung des ältern Werkes nicht zu umgehen war, was aber schwerlich nachgewiesen werden kann.

Nach dieser Auseinandersetzung mehr prinzipieller Natur ist das Vorgehen der modernen Kritik hinsichtlich des Buches Daniel zu beurteilen. Man behauptet nämlich, die nachexilischen Schriftsteller nähmen vom Buche Daniel keine Notiz, so daß es unmöglich während der babylonischen Gefangenschaft entstanden sein konnte.[1]) Dieser Schluß ergibt sich aber nicht ohne weiteres aus der Prämisse. Wenn wir auch einstweilen dieses Stillschweigen zugeben, so lehnen wir doch eine derartige Folgerung entschieden ab. Für die nachexilischen Propheten lag kein Bedürfnis vor, Daniel zu zitieren. Ihre Stellung und die Lösung ihrer Aufgabe brachte eine Bezugnahme auf das Buch Daniel nicht mit sich. Zudem hinterließen sie keine umfangreichen Werke, sondern nur kleinere Schriften, die einen ganz andern Zweck verfolgten als die Schrift des Exulanten am Hofe Babels. Dieselben Schriftsteller übergehen auch andere Bücher, ohne daß dadurch die Frage über Existenz oder Nichtexistenz dieser Schriften entschieden würde. Die negative Schule geht aber auch zu weit, wenn sie eine Fühlung der übrigen Hagiographen mit Daniel in Abrede stellt. Es wird sich im Verlaufe dieser Abhandlung ergeben, daß sowohl Ezechiel als auch spätere Autoren mit der

1) Cornill: Einleitung in das A. T. Freiburg u. Leipzig 1896 S. 213. Prince: A critical commentary on the book of Daniel. Leipzig 1899 S. 17. Henry: Les difficultés crit. et hist. du livre de Daniel S. 14.

Schrift Daniels wohl vertraut sind, ein Zeichen, daß das Buch Daniel auf die jüngere Literatur nicht ohne Einfluß blieb. Der modernen Kritik sind diese Zitate nicht unbekannt. Anstatt aber darin Belege für die frühe Abfassung des Buches Daniel zu erblicken, sucht sie auf alle mögliche Weise die Beweiskraft dieser Texte abzuschwächen und ihnen einen anderen Sinn zu geben.

Die folgende Untersuchung soll nun das Verkehrte einer solchen Handlungsweise darlegen. Der Übersichtlichkeit wegen werden zunächst die Texte, in denen Daniel namentlich erwähnt wird, zur Sprache kommen, dann solche Redewendungen, die eine auffällige Ähnlichkeit mit der Schreibweise des exilischen Propheten an den Tag legen. Bei der Prüfung dieser Zitate wird auch die chronologische Ordnung eingehalten werden, da bekanntlich diejenigen Zeugnisse am meisten in die Wagschale fallen, deren Verfasser zeitlich Daniel am nächsten standen.

## I.

## Daniel und Ezechiel.

Unter den äußern Argumenten für die exilische Abfassung des Buches Daniel nimmt Ezechiel unstreitig den ersten Platz ein. Dieser Prophet war nämlich laut eigener Aussage Ez. 40,1 mit dem König Jojachin in die babylonische Gefangenschaft geraten i. J. 599. Im 5. Jahre der Wegführung trat er in Babylonien auf und wirkte noch im 27. Jahre seiner Verbannung. Ezechiel war somit ein Leidens- und Zeitgenosse Daniels. Wenn er daher über letzteren etwas berichtet, so verdient sein Zeugnis die höchste Beachtung. An zwei Stellen seines Buches erwähnt er einen Daniel, von dem er zwei Eigenschaften, die Gerechtigkeit (Ez. XIV, 14—20) und Weisheit (XXVIII, 3), rühmend hervorhebt. Ohne Zweifel spricht Ezechiel von einem Manne, der sich durch diese beiden Charaktereigenschaften unter der Mitwelt ausgezeichnet hatte. Der Name Daniel kommt nun in der Bibel an 3 verschiedenen Stellen vor. Diesen Namen trägt zunächst ein Sohn Davids und der Abigail 1. Chron. III, 1 (LXX hat Δαλουία). Vermutlich liegt hier ein Schreibfehler vor; denn 2. Sam. III, 3 heißt derselbe Sohn Kileab. Ferner wird bei Esdras VIII, 2 und Nehemias X, 7 das Haupt einer Priesterfamilie so genannt. Schließlich ist der Name Daniel einem jüdischen Pagen am Hofe Nebukadnezars beigelegt. Unter diesen drei Männern, die den

Namen Daniel tragen, konnte Ezechiel nur den letzteren meinen, da von den beiden ersteren nichts Näheres bekannt ist. Namentlich Gerechtigkeit und Weisheit werden bei ihnen nicht als besondere Tugenden hervorgehoben. Ezechiel konnte sie daher weder als Muster aufstellen noch zum Vergleich heranziehen, da jedermann in seiner Schilderung einen Mann suchte, der die beiden Eigenschaften in hervorragender Weise besaß. Diesen Anforderungen entspricht bloß der Prophet am babylonischen Hofe, unter dessen Namen ein Buch auf uns gekommen ist. Dieses Buch bringt nämlich den Nachweis, daß der Exulant durch Gerechtigkeit und Weisheit sich vor seinen Zeitgenossen hervortat. Sein Gerechtigkeitssinn erstrahlte bereits in den ersten Tagen des Exils im schönsten Glanze. Der Prophet enthielt sich der Speisen, die ihm von der königlichen Tafel verabreicht wurden und begnügte sich mit einer Nahrung, wie sie durch das mosaische Gesetz vorgeschrieben war. Auf ähnliche Weise kam seine Weisheit bei der Prüfung vor Nebukadnezar (Dan. 1, 20) und in den verschiedenen Traumdeutungen (Dan. 2, 27 f.; 4, 16 f.; 5, 17 f.) zum Vorschein. Infolgedessen verteidigt die traditionelle Ansicht mit Recht die Hypothese, daß der Daniel Ezechiels und der Held des fraglichen Buches identisch sind.

Die Bedeutung und Wichtigkeit der Stelle Ezechiels ist auch der modernen Kritik nicht entgangen. Um sich aus der unangenehmen Lage, in die sie durch diese Zitate versetzt wird, zu befreien, macht die negative Schule verschiedene Anstrengungen. Alle kommen darin überein, daß an eine Identität der beiden Persönlichkeiten nicht zu denken ist. Ewald versetzt den Daniel Ezechiels ins assyrische Exil[1]). Nach Reuß war er ein babylonischer Student. Prince meint, Ezechiel betrachte Daniel nicht als Zeitgenossen, sondern als alten Propheten, dessen Abstammung und Lebenszeit uns unbekannt sind. Die Aufzählung Daniels mit Noe und Job spreche dafür, daß er ein bedeutender Mann war, der aber bei Ezechiel nicht den wahren Namen trage, sondern unter einem Pseudonym auftrete.[2]) Hitzig identifiziert ihn mit Melchisedek.[3]) Driver-Rodstein läßt es unentschieden, ob Ez. XIV, 14. 20; XXVIII, 3 auf den exilischen Propheten

1) Die Propheten des A. B. II.
2) A. a. O. S. 27. — 3) Das Buch Daniel. Leipzig 1850 S. VIII.

hingewiesen werde, neigt jedoch der Ansicht zu, daß Ezechiel von einem Patriarchen der alten Zeit spreche.[1]) Ebenso schließen Riehm[2]) und Henry[3]) aus der Stellung Daniels zwischen Noe und Job, daß er ein sehr alter Prophet sei. Behrmann ist der Ansicht, daß der Ton, in dem Ezechiel von Daniel spreche, auf keinen Zeitgenossen schließen lasse.[4])

Für die moderne Kritik ist es somit eine ausgemachte Sache, daß Daniel kein Zeitgenosse Ezechiels war, sondern ein Patriarch oder Prophet der grauen Vorzeit. Das Zeugnis Ezechiels liefert infolgedessen keinen Beweis für die exilische Abfassung des Buches Daniel, sondern gibt höchstens die Quelle an, aus der ein späterer Autor zur Bearbeitung seines Werkes den Stoff entlehnte. Es muß nämlich irgend welcher Zusammenhang zwischen Ezechiel und Daniel zugestanden werden. Denn die beiden Eigenschaften, die Ezechiel an Daniel rühmend hervorhebt, sind der Kern und der Grundgedanke des historischen Abschnittes des Buches Daniel und werden in den herrlichsten Farben geschildert. Man kann nur darüber im Zweifel sein, ob Daniel bereits Ezechiel bekannt war, oder ob das Buch Ezechiel dem spätern Verfasser von Daniel als Quelle diente. Die moderne Kritik entscheidet sich zugunsten Ezechiels und erkennt ihm die Palme der Priorität zu. Diese Lösung befriedigt jedoch nicht, weil der spätere Verfasser sich nicht streng an seine Quelle gehalten hat, sondern im Gegensatz zu Ezechiel die Lebenszeit Daniels ins Exil verlegt. Oder standen ihm vielleicht noch andere Quellen zur Verfügung, die von einem exilischen Daniel berichteten? Auf diese Weise könnte man es erklären, daß der seleuzidische Schriftsteller in der Festsetzung der Lebenszeit Daniels von Ezechiel abwich, ohne den Vorwurf der Fälschung und des Betrugs fürchten zu müssen. Sobald man aber außer Ezechiel noch andere Quellen annimmt, die von einem Propheten Daniel am Hofe Babels erzählten, liegt kein

1) Einleitung in die Literatur des A. T. Berlin 1896. S. 547. Anm. 3.

2) Einl. in das A. T. Halle 1890 II, S. 309.

3) A. a. O. S. 19. Mit Unrecht sieht aber Henry in Jer. XV, 1 eine Parallele zu Ez. XIV, 14. Denn es ist klar, daß niemand Moses und Samuel als Zeitgenossen Ezechiels ansah, da ihre Lebenszeit anderweitig bekannt war, während die hl. Literatur sich über einen frühern Daniel ausschweigt.

4) Das Buch Daniel. Göttingen 1894 S. XVI.

Grund mehr vor, an der historischen Persönlichkeit des letzteren zu zweifeln, da sonst eine Überlieferung von seinem Leben und Wirken in Babel unverständlich wäre.

Es verschlägt daher wenig, den von Ezechiel erwähnten Daniel mit der modernen Kritik im grauen Altertum zu suchen. Die traditionelle Auffassung von der Lebenszeit Daniels bleibt dennoch bestehen. Die Annahme der negativen Schule ist aber durchaus zu verwerfen. Ezechiel konnte nämlich unmöglich zwischen Noe und Job, die in der alttestamentlichen Literatur gebührend gewürdigt werden, einen Mann stellen, über dessen Existenz und Lebenswandel Mit- und Nachwelt in Unkenntnis blieb. Das Lob einer unbekannten Persönlichkeit von seiten Ezechiels ist ausgeschlossen. Dies wäre aber der Fall gewesen, wenn Daniel wirklich in der grauen Vorzeit gelebt hätte. Riehm versucht allerdings dieses Bedenken zu beseitigen, indem er die Geschichte eines früheren Daniel zu Hülfe nimmt, die dem Propheten am Flusse Chebar bei Abfassung seines Werkes vorlag, aber kurz darauf verloren ging.[1]) Derselbe Verfasser verzichtet jedoch auf jeglichen Beweis für seine Behauptung, wohl aus dem einfachen Grunde, weil er keinen Beleg für die Richtigkeit seiner These hat. In der Tat wäre es auch merkwürdig, daß ein so bedeutungsvolles Buch nur Ezechiel bekannt war, während es vor und nach ihm für jedermann ein toter Gegenstand war und blieb. Ungezwungener und ansprechender ist daher die Erklärung, daß Ezechiel an den fraglichen Stellen einen Zeitgenossen vor Augen hatte, den er persönlich kannte, und über dessen Taten und Schicksale er hinreichend unterrichtet war. Allerdings bietet die Stellung Daniels vor Job eine Schwierigkeit, da er eigentlich an letzter Stelle stehen sollte. Man könnte zwar vorschützen, daß Ezechiel ohne Rücksicht auf ein chronologisches Prinzip seinem Helden einen beliebigen Platz anwies, aber ein solches Argument wäre eher ein Notbehelf als eine überzeugende Beweisführung. Der Grund für die sonderbare Stellung muß vielmehr tiefer gesucht werden. Delitzsch meint, Ezechiel habe sich von einem ganz speziellen Prinzip leiten lassen. Er habe die reale Welt der idealen gegenübergestellt und inbezug auf die erstere die Chronologie eingehalten. Noe gehöre der alten Welt an, Daniel der gleichzeitigen,

1) A. a. O. S. 309.

während Job nur eine ideale Perſönlichkeit ſei und ſomit an letzter Stelle ſtehe.[1]) Hierdurch wäre die Schwierigkeit treffend gelöſt. Dieſe Erklärung hat aber das Bedenkliche, daß ſie die hiſtoriſche Perſönlichkeit Jobs in Frage ſtellt, weshalb ſie nicht ungeteilten Beifall finden kann. Eine Löſung läßt ſich auch ohne Verwerfung des geſchichtlichen Job angeben. Zwiſchen den von Ezechiel erwähnten Perſönlichkeiten beſteht nämlich eine Klimax. Alle drei Perſonen wurden von Unglück heimgeſucht, aber die Leiden, die ſie zu erdulden hatten, waren ſehr verſchieden. Noe fand in der Arche Schutz vor der Sintflut und wurde ſo, ohne irgendwelchen Schaden zu erleiden, mit den Seinigen vom Untergang bewahrt. Job dagegen wurde mit einer ſchrecklichen Krankheit behaftet und hatte zudem den Schmerz, ſämtliche Kinder durch einen plötzlichen Tod zu verlieren. Noe und Job bilden daher in der Leidensſkala zwei Extreme, die durch ein Mittelglied mit einander verbunden werden. Als Bindeglied dient Daniel, der zwar perſönlich in ſchwieriger Lage (VI) ſich befand, aber nicht den Verluſt von Angehörigen zu beklagen hatte. Hinſichtlich des Unglücks iſt daher Job am ſchwerſten getroffen worden. Minder ſchwer fühlte Daniel die Schickſalsſchläge, da er nur für ſeine Perſon zu dulden hatte und die Gefahr glücklich beſtand. Am leichteſten war die Lage Noes, der mit ſeinen Angehörigen gerettet wurde. Dieſer Umſtand mag Ezechiel bewogen haben, die Reihenfolge Noe, Daniel, Job einzuhalten. Die Richtigkeit dieſer Auffaſſung ergibt ſich aus dem Texte Ezechiels XIV, 14—20. An dieſer Stelle ſpricht nämlich Gott von der Strafe, die er über die Menſchheit zu verhängen gewillt iſt, wobei die erwähnten Helden nur ſich ſelbſt, aber nicht ihre Kinder retten könnten. Daß dieſe Drohung große Ähnlichkeit hat mit dem Unglück, das über Job hereingebrochen war, iſt klar, und es iſt mithin ſelbſtverſtändlich, daß der am meiſten Geprüfte an letzter Stelle angeführt wurde. Die Reihenfolge der 3 Helden bei Ezechiel iſt ſomit innerlich begründet, und es iſt der Gedanke an die Beobachtung eines chronologiſchen Prinzips ausgeſchloſſen.

Das Zeugnis Ezechiels verdient die volle Beachtung des Exegeten. Es kommt nämlich darin die Meinung eines Propheten zum Ausdruck, der infolge des Untergangs des jüdiſchen

1) PRE III S. 271.

Reiches auf den Schauplatz versetzt wurde, auf dem Daniel selbst wirkte. Beide Männer lebten zu derselben Zeit, und aus der Erzählung Ezechiels geht hervor, daß er mit dem Tun und Lassen Daniels genau vertraut war. Es mag sein, daß ersterer durch die offiziellen Erlasse, worin die babylonischen Herrscher der Geschicklichkeit Daniels im Traumdeuten ein herrliches Zeugnis ausstellten, in das Hofleben der jüdischen Pagen eingeweiht wurde. Aber eine solche Mitteilung genügt keineswegs zur Rechtfertigung des Urteils Ezechiels über Daniel, da in jenen Aktenstücken von der Gerechtigkeit des letzteren keine Rede war. Ezechiel verdankte sein Wissen ebenfalls nicht einer mündlichen Unterredung mit seinem Leidensgefährten. Denn die Verschiedenheit der Stellung und die örtliche Entfernung — Ezechiel lebte zu Tell Abib am Flusse Chebar — erschwerte einen persönlichen Gedankenaustausch der beiden Propheten oder machte einen solchen sogar unmöglich. Ebenso werden nur spärliche und äußerst dürftige Nachrichten auf mündlichem Wege aus dem königlichen Palais unter die Verbannten, die weit von der Residenz wohnten, gedrungen sein. Wenn dessenungeachtet Ezechiel über Daniel genauen Bescheid weiß, so rührt dies unstreitig daher, daß er bereits einige historische Kapitel vom Buche Daniel kannte und sie in seiner Schrift verwertete. Das Zitat Ezechiels beweist infolgedessen den exilischen Ursprung des Buches Daniel.

## II.

## Daniel und Mattathias.

Die Rede des sterbenden Mattathias gibt uns ein weiteres Zeugnis an die Hand für den vormakkabäischen Ursprung des Buches Daniel. Diese Rede hat zwar nicht die Bedeutung der Aussage Ezechiels, da der greise Priester weder Prophet noch Leidens- und Zeitgenosse Daniels war, sondern ungefähr 400 Jahre später in Palästina lebte, aber seine Worte sind dennoch wegen seines hohen Ansehens unter seinen Zeitgenossen sehr wertvoll. Als echter Jude wollte Mattathias sich dem gottlosen Ansinnen des Seleuziden nicht fügen. Er gab deshalb durch die Ermordung des königlichen Beamten zu Modin das Signal zum Aufruhr und war überhaupt die Seele der makkabäischen Erhebung gegen die syrische Herrschaft. Als er sein Ende herannahen fühlte berief er seine Söhne und getreuen Anhänger an sein Sterbebett

und ermahnte sie zu treuem Festhalten an der väterlichen Religion und zu festem Vertrauen auf Gottes Hülfe. Zu diesem Zwecke führte er aus der biblischen Literatur verschiedene Beispiele an, die das Eingreifen Gottes zum Schutze frommer Männer lehrten. Er erwähnt Abraham, Joseph, David, Elias u. a. und schließt dann die Liste dieser Helden mit Daniel und seinen 3 Gefährten, Ananias, Azarias und Misael. Während Ezechiel Charaktereigenschaften Daniels hervorhebt, betont Mattathias zwei wunderbare Ereignisse aus dem Leben der jüdischen Pagen, nämlich die Unversehrtheit Daniels in der Löwengrube und die Verschonung seiner 3 Gefährten im Feuerofen. 1 Makk. 2, 59. 60. Selbstverständlich mußten die Umstehenden und Todeszeugen des Mattathias über die aufgezählten Helden bereits hinreichend unterrichtet gewesen sein, sonst hätte sich der greise Priester mit der nackten Aufzählung von Tatsachen nicht begnügen können. Die zuerst genannten Männer sind ohne Zweifel geschichtliche Persönlichkeiten, deren Taten im Pentateuch, im Buche Josue und in den Königsbüchern, somit in kanonischen Schriften, ausführlich beschrieben werden. Es hat daher mit Daniel und seinen namentlich angeführten Leidensgenossen dieselbe Bewandtnis. Sie haben wirklich existiert und die Wunder, die zu ihren Gunsten geschahen, müssen in einem Buche enthalten sein, das zur Zeit des Mattathias als kanonisch galt. Denn es ist ausgeschlossen, das dieser gesetzeseifrige Freiheitsheld ungeschichtliche Persönlichkeiten erwähnte oder aus unkanonischen Büchern Beispiele wählte und sie dann mit den aus der hl. Schrift gezogenen Vorbildern auf gleiche Stufe stellte. Ein solches Verfahren wäre mit dem Charakter dieses Zeloten und mit seinem Priesteramte nicht zu vereinbaren, da ihm als Priester die Pflicht oblag, über den Kanon zu wachen und allen Machwerken, die nicht inspiriert waren, die Aufnahme in die Sammlung heiliger Bücher zu verweigern. Hätte er dessenungeachtet seine Zitate unterschiedslos aus inspirierten Büchern und Tendenzwerken entlehnt, so hätte er seinen Anhängern zu einem verhängnisvollen Irrtum Anlaß gegeben. Diese wären nämlich nicht imstande gewesen, in der Rede des sterbenden Helden einen Unterschied in der zitierten Literatur herauszufinden und hätten demnach Bücher als kanonisch angesehen, die auf diese Eigenschaft keinen Anspruch erheben konnten. Wollte mithin Mattathias als Wächter

des Gesetzes seine Angehörigen über den wahren Wert der von ihm benutzten Literatur nicht in Unkenntnis lassen, so mußte er sie darüber belehren und in seiner Rede alles vermeiden, was die Zuhörer irgendwie hätte irreführen können. Da er aber auf keine Differenz aufmerksam macht, so schließen wir mit Recht, daß sämtliche von ihm zitierten Bücher in seinen Augen gleichwertig waren.

Es besteht infolgedessen kein Zweifel, daß Mattathias nur kanonische Schriften verwertete. Was er aber über Daniel und seine Gefährten berichtet, steht bloß im Buche Daniel. Folglich ist letzteres eine kanonische Schrift. Die Kanonizität ist aber nicht das einzige, was sich aus der Rede des greisen Priesters folgern läßt, sondern es ergibt sich noch weiter, daß das Buch Daniel beim Ableben des Freiheitskämpfers bereits bestand, da er sonst unmöglich daraus hätte zitieren können. Mattathias starb im Jahre 166 v. Chr., so daß wir in seiner Rede ein Zeugnis haben für die Existenz des Buches Daniel am Anfange des 2. Jahrhunderts. Diese Feststellung richtet sich direkt gegen die Hypothese der Gegner, wonach das Buch im Laufe des Freiheitskrieges erschien. Da aber der Text 1 Makk. 2, 59. 60 gegen eine derartige Auffassung spricht, hat die moderne Kritik versucht, der Rede des Mattathias eine von der Tradition abweichende Auslegung zu geben. Der Text war nicht zu umgehen, man mußte Stellung zu ihm nehmen. Um aber die Hypothese von dem makkabäischen Ursprung des Buches Daniel nicht aufgeben zu müssen, hat man sich genötigt gesehen, zu einer Fiktion die Zuflucht zu nehmen. Nach dieser Ansicht hat Mattathias seine Rede nicht wirklich gehalten, sondern sie ist ein Phantasiestück des Verfassers des ersten Makkabäerbuches, der diese Worte dem Freiheitshelden in den Mund gelegt hat.[1]) Es ist selbstverständlich, daß der Text bei einer solchen Erklärung viel von seiner Beweiskraft und Bedeutung einbüßt. Er gilt nicht mehr als Zeugnis aus dem Jahre 166, sondern höchstens aus der Zeit der Abfassung des ersten Makkabäerbuches. Da nun die modernen Kritiker das Jahr 100 für die Entstehung dieser Schrift ansetzen,[2])

1) Marti: Das Buch Daniel. Tübingen 1901 S. XII. Henri a. a. O. S. 27.

2) Marti a. a. O. S. XII. Cornill a. a. O. S. 214. Prince a. a. O. S. 13. Buhl: PRE IV, S. 445.

so ist es unmöglich, aus dem Texte 1 Makk. 2, 59. 60 den vormakkabäischen Ursprung des Buches Daniel zu beweisen.

Es liegt aber kein Grund vor, an dem Jahre 130, in welchem nach der Tradition das erste Makkabäerbuch entstanden ist,[1]) zu rütteln oder es gar aufzugeben. Denn die Methode des Verfassers, seine Geschichte mit dem Tode Simons abzubrechen, weil die Taten des Johannes Hyrkanus in den Annalen seines Pontifikates enthalten seien, legt den Gedanken nahe, daß das Buch noch zu Lebzeiten des letzteren und nur kurze Zeit nach dem Ableben Simons verfaßt wurde.[2]) Da Simon im Jahre 135 starb, kann man mit einiger Sicherheit das Jahr 130 als Abfassungsjahr festsetzen.[3])

Wie die Festsetzung des Jahres 100 für das Erscheinen des ersten Makkabäerbuches willkürlich ist, so steht auch die Hypothese von einer fingierten Rede auf schwachen Füßen. Zunächst kann eine solche Annahme durch nichts begründet werden. Dann war es für den Verfasser ein Ding der Unmöglichkeit, seine Zeitgenossen durch ein solches Phantasiestück irrezuführen. Ohne Zweifel lebten zur Zeit der Veröffentlichung dieses Buches noch Männer, die am Sterbebette des Mattathias gestanden und seine Worte mit eigenen Ohren vernommen hatten. Wie konnte nun der Autor solchen Lesern zumuten, seine fingierte Rede als wahre anzusehen, wenn sie in Wirklichkeit nicht gehalten worden war? Es darf doch als selbstverständlich betrachtet werden, daß die Angehörigen sich die Worte des Mattathias tief ins Gedächtnis geprägt hatten, da es die letzten Ermahnungen eines Helden waren, der sich um die Befreiung des Vaterlandes sehr verdient gemacht hatte. Die Nachkommen werden sich oft im Laufe des Krieges, als sie von Sieg zu Sieg eilten, der zuversichtlichen Ansprache des sterbenden Helden erinnert und in ihren Waffenerfolgen eine Erfüllung seiner Verheißung gesehen haben. Der

1) Knabenbauer: Commentarius in Danielem, Paris 1891 S. 30; Vigouroux: Manuel biblique, Paris 1895 II, S. 231. Fabre d'Envieu: Le livre du prophète Daniel, Paris 1888 II, S. 797.

2) Welte: Spezielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des A. T. S. 117.

3) Wenn Henri (a. a. O. S. 27) sagt, das erste Makkabäerbuch sei nach 134, aber vermutlich vor 107 entstanden, so weicht er nicht allzusehr von der traditionellen Ansicht ab; vgl. Kaulen: Einleitung, Freiburg 1890 S. 285.

Inhalt des Makkabäerbuches konnte daher von ihnen leicht kontrolliert werden, und man darf wohl annehmen, daß sie infolge ihrer Gesetzestreue eine Täuschung des Publikums durch eine gefälschte Rede ihres Ahnen nicht zugelassen hätten. Schließlich scheitert die ganze Hypothese an dem Umstande, daß der Autor sich eines eklatanten Anachronismus schuldig gemacht hätte, wenn die Rede sein Werk wäre. Denn er hätte Mattathias ein Buch zitieren lassen, das erst nach seinem Tode verfaßt und veröffentlicht wurde.

Infolgedessen gereicht die Annahme einer erdichteten Rede den Gegnern nicht zum Vorteil. Die Ansprache des Mattathias an die Umstehenden behält auf jeden Fall ihre Beweiskraft und muß als unwiderlegliches Zeugnis für die Existenz des Buches Daniel vor Ausbruch der makkabäischen Wirren gelten.

## III.

## Daniel und Zacharias.

Ezechiel und Mattathias sind die einzigen alttestamentlichen Helden, welche die Person Daniels nennen. Dagegen gibt es in der nachexilischen Literatur noch einige Bücher, die in mancher Beziehung vom Buche Daniel abhängig sind. Sie enthalten nämlich Ausdrücke, Redensarten, Bilder, ja selbst ganze Verse, die nur bei Daniel stehen und mehr als wahrscheinlich von ihm entlehnt sind. Besonders Zacharias bewegt sich vielfach im Ideenkreis Daniels, was um so mehr betont werden muß, als die Gegner behaupten, Daniel sei auf die prophetische Literatur nach dem Exil ohne Einfluß gewesen.[1]) Manche, denen die Verwandtschaft zwischen Daniel und Zacharias auffällt, sind sogar der Meinung, der makkabäische Verfasser des Buches Daniel habe sich in seiner Angelologie an Zacharias gehalten.[2]) Dies ist jedoch eine leere Behauptung. Ein Vergleich der Sprachen beider Bücher hinsichtlich des Alters fällt keineswegs zu ungunsten Daniels aus. Denn seine Schreibweise nebst dem doppelten Idiom, das er gebraucht, lassen sich sehr gut mit einem exilischen Autor vereinbaren.[3]) In dieser Hinsicht wird man noch durch

1) Cornill a. a. O. S. 213; Behrmann a. a. O. S. XXVII; Prince a. a. O. S. 17.

2) Behrmann a. a. O. S. XXIII.

3) Vgl. unsern Artikel in der Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck 1905, Heft 4.

die genaue Kenntnis des Verfassers von babylonischen Sitten und Gebräuchen bestärkt.[1]) Falls daher eine Abhängigkeit zwischen Daniel und Zacharias zugegeben wird, muß Daniel eigentlich als Quelle angesehen werden.

Schon längst hat man nun darauf aufmerksam gemacht, daß die Vision des Zacharias von den 4 Hörnern und den 4 Schmieden (Zach. I, 18. 20) ein Seitenstück ist zu den 4 Weltmonarchien Daniels (Dan. VII, 7. 8; VIII, 3—9).[2]) Überhaupt scheint sich der nachexilische Prophet im Aufbau und in der Anlage seines Buches vielfach nach Daniel gerichtet zu haben. Mit den Worten: „Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe" leiten sowohl Daniel (VIII, 3; X, 5) als auch Zacharias (I, 18; II, 1; V, 1 f.) ihre Geschichte ein. Daniel unterhält sich mit einem Engel und bittet um Auskunft über die geschauten Gesichte (VII, 16; VIII, 16 f.; X, 13 f.; XI, 1 f.), desgleichen Zacharias (I, 9. 14. 19. 21; II, 1; IV, 4; V, 6). Beide Propheten erwähnen ein Gespräch, das zwei Engel unter sich halten (Dan. VIII, 13. 16 — Zach. II, 3), beide betonen den Streit zweier Engel (Dan. X, 13 — Zach. III, 1), beide berichten auch die Trauer eines Engels über die Leiden Jerusalems (Dan. VIII, 13 — Zach. I, 2). Eine solche Übereinstimmung kann doch unmöglich auf bloßem Zufall beruhen. Vielmehr muß man annehmen, daß einer dieser beiden Verfasser das Buch des andern benutzen konnte. Da nun aus anderen Gründen Daniel unstreitig die Priorität gebührt, so liegt die Abhängigkeit auf seiten des Zacharias. Dieser wirkte, wie er selbst bekennt (I, 17; VII, 1), im zweiten und vierten Jahre des Darius, also um das Jahr 520. Daraus ergibt sich, daß das Buch Daniel bereits in den ersten Jahren nach dem Exil bekannt war.

Gedanken Daniels kommen schließlich noch bei Esdras und Nehemias zum Vorschein, jenen beiden Männern, die sich nach Aufhebung der Verbannung um die Wiederherstellung der früheren Zustände zu Jerusalem sehr verdient gemacht hatten. Nehemias

---

1) Kaulen: Einl. in die Heilige Schrift[3]. Freiburg 1890. S. 392 f.

2) Keil: Kommentar. Der Prophet Daniel, Leipzig 1869 S. 24; Fabre d' Envieu a. a. O. II, S. 794; Zündel: Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel. Basel 1861 S. 249; Pusey: Daniel the prophet S. 359.

geht in der Nachahmung Daniels ſogar ſoweit, daß er ſein Gebet mit einem Hymnus auf Gottes Eigenſchaften beginnt (Neh. I, 5), der die wortgetreue Wiedergabe der Lobpreiſung Daniels (IX, 4) iſt. Außerdem zeigen die Stellen Esdr. IX, 6—13; Neh. IX, 32—34 Anklänge an das Gebet Daniels (IX, 13—19).

Die Verwandtſchaft iſt hier bedeutend geringer als bei Zacharias. Man könnte deshalb verſucht ſein, dieſe wenigen Berührungspunkte dem Zufall zuzuſchreiben. Aber man darf ruhig zugeben, daß in der erſten Zeit nach dem Exil die Männer, denen das Wohl der Heimgekehrten am Herzen lag, Daniels Bußgebet häufig zum Gegenſtand ihrer Betrachtung und ihres Gebetes machten.[1]) Wenn daher Esdras und Nehemias in ihren Gebeten Ausdrücke anwenden, die ſich bei Daniel vorfinden, ſo iſt dies eine Folge ihrer Vertrautheit mit dem Buche des letzteren. Dagegen dürfte die Übereinſtimmung zwiſchen Baruch (III, 16. 17) und Daniel (II, 38), worauf Scholz[2]) verweiſt, auf Zufall beruhen.

## IV.

## Daniel und Jeſus Sirach.

Die bis jetzt angeführten Zeugniſſe lauten ſämtlich zu Gunſten Daniels. Sie zeigen klar und deutlich, daß man lange vor der makkabäiſchen Erhebung das Buch Daniel kannte, und daß mehrere Schriftſteller in der Zeit vom Exil bis zu Antiochus Epiphanes unter dem Einfluß dieſer Schrift ſtanden. Um ſo befremdender iſt es daher, wenn Jeſus Sirach in ſeinem Panegyrikus auf Volksführer, Propheten, Prieſter und Schriftſteller des bibliſchen Altertums (Kap. 44—50) von Daniel keine Notiz nimmt. Dieſes Stillſchweigen fällt beſonders deswegen auf, weil die 3 großen Propheten Iſaias, Jeremias und Ezechiel mit Namen angeführt ſind, und im Anſchluß an Ezechiel den 12 kleinen Propheten ebenfalls ein Vers (Kap. 49, 12) gewidmet iſt. In dieſer Prophetenliſte ſollte, meint man, auf keinen Fall Daniel fehlen, da er ſich durch ſeine hervorragenden Weisſagungen bei Freund und Feind einen bedeutenden Namen verſchafft hatte.

1) Fabre d'Envieu a. a. O. S. 794. Keil a. a. O. S. 25.
2) Einleitung, Leipzig 1848. 3. Teil S. 482.

Diese Lücke ist in der Tat zu jeder Zeit von der traditionellen Exegese schmerzlich empfunden worden und stets eine crux interpretum gewesen. Die Gegner sind nämlich gleich bereit, aus diesem Stillschweigen Kapital zu schlagen und die Behauptung aufzustellen, Daniel werde vom Siraziden nicht erwähnt, weil er zu seiner Zeit noch nicht existiert habe. Die Übergehung Daniels sei eine Folge der späten Entstehung seines Buches.[1])

Die moderne Kritik führt das argumentum e silentio ins Feld. Dieses Argument kommt nur dann in Betracht, wenn es sich nachweisen läßt, daß der Sirazide sich mit Daniel befassen mußte. Eine solche Notwendigkeit wird aber niemals festgestellt werden können. Darum geben selbst Anhänger der Hypothese von der makkabäischen Abfassung des Buches Daniel zu, daß man sich zur Bekräftigung dieser Ansicht nicht auf Sir. 44—50 berufen dürfe.[2])

Welche Gründe haben nun den Siraziden bewogen, von einem Lob Daniels abzustehen? Die traditionelle Exegese hat von jeher nach der Ursache des Stillschweigens geforscht und zu diesem Zwecke anerkennenswerte Anstrengungen gemacht. Jedoch haben nicht alle Versuche zu dem gewünschten Resultat geführt, und die meisten sind nicht über einen größeren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit hinausgekommen. Eine absolute Sicherheit wird auch niemals in dieser Frage gewonnen werden. Denn es sind bereits über 2000 Jahre seit der Abfassung des Buches Ekklesiastikus verflossen, so daß wir uns nur schwerlich in den Gedankenkreis des Verfassers hineinleben können. Zudem haben vielleicht mehrere Gründe den Siraziden veranlaßt, Daniel zu übergehen, so daß es uns überhaupt unmöglich ist, die wahre Ursache seines Stillschweigens anzugeben. Es lohnt sich aber der Mühe, die verschiedenen Ansichten, die zur Lösung dieser Frage aufgestellt wurden, näher ins Auge zu fassen. Eine solche Gegenüberstellung trägt viel zum besseren Verständnis dieser Schwierigkeit bei und gibt uns zugleich Gelegenheit, zu den einzelnen Hypothesen Stellung zu nehmen.

---

1) Marti a. a. O. S. XII; Prince a. a. O. S. 16; Cornill a. a. O. S. 213; Henry a. a. O. S. 25; Strack: Einleitung in das A. T. München 1895 S. 144.

2) Behrmann a. a. O. S. XXVII.

Einige Gelehrte[1]) führen das Stillſchweigen des Siraziden auf ſeine Weltanſchauung zurück. Er ſei Saduzäer geweſen und habe als ſolcher an der Engel- und Auferſtehungslehre Daniels Anſtoß genommen. Um nun den Verdacht zu vermeiden, als teile er die religiöſe Überzeugung Daniels, habe er ihn in ſeinem ὕμνος πατέρων überhaupt nicht erwähnt. Die Übergehung Daniels ſei daher nicht die Folge der ſpäten Abfaſſung ſeines Buches, ſondern rühre von der Voreingenommenheit des Siraziden gegen alles Übernatürliche her. Man begreift es, daß es einem eingefleiſchten Saduzäer, der das jenſeitige Leben und die Exiſtenz körperloſer Geiſter leugnete, ſchwerfallen mußte, ja ſogar unmöglich war, das Lob eines Helden zu beſingen, der für die von den Saduzäern verworfenen Lehren ſein Leben einſetzte. Dieſe Beweisführung begeht aber eine petitio principii. Bevor man aus der religiöſen Anſchauung des Siraziden etwas folgern kann, muß dieſe zunächſt feſtgeſtellt werden. In dieſer Hinſicht läßt uns alles im Stich. Es könnte höchſtens der Inhalt des Buches in dieſer Frage den Ausſchlag geben, aber das Buch ſpricht ſich nicht über die Konfeſſion des Verfaſſers aus. Zwar iſt weder von den Engeln noch von der Auferſtehung der Leiber im Buche die Rede, aber es lag auch keine Notwendigkeit vor, auf ſolche religiöſe Fragen näher einzugehen.

Fabre d'Envieu verzichtet ebenfalls auf die Feſtſtellung der religiöſen Geſinnung des Siraziden, meint aber, der Beſitzer des hebräiſchen Manuſkriptes, das der Sirazide in Ägypten ins Griechiſche überſetzte, ſei ein Anhänger des Saduzäismus geweſen. Dieſer habe das Lob Daniels durch Jeſus Sirach mißbilligt und infolge deſſen die betreffende Stelle ausgemerzt.[2])

Dieſe Hypotheſe läßt ſich noch weniger verteidigen als die frühere, da wir die Weltanſchauung des glücklichen Eigentümers der Abſchrift nicht kennen. Wenn es ſchon ſchwierig und oft vergebliche Mühe iſt, aus dem Inhalt eines Buches die religiöſe Überzeugung ſeines Verfaſſers zu kennzeichnen, ſo muß eine ſolche Unterſuchung beſonders dann ausſichtslos ſein, wenn uns der

1) Milman: History of the Jews vol. II, S. 32; Bosauquet: Messiah the Prence S. XIV. (Beide Werke ſind zitiert bei d'Envieu a. a. O. II, S. 770, 71).

2) A. a. O. S. 771.

betreffende Mann weder persönlich noch durch seine Schriften bekannt ist. Dies ist nun der Fall in bezug auf den fraglichen Besitzer des Manuskriptes. Wir wissen absolut nichts von ihm und müssen uns deshalb eines Urteils über seine religiöse Gesinnung enthalten.

Der französische Gelehrte gibt noch eine andere Lösung und scheint auf dieselbe das Hauptgewicht zu legen. Er unterzieht die griechische Version einer Kontrolle und folgert aus dem Vorwort des Vertenten, daß er eine unkritische Übersetzung angefertigt habe. Er habe sich nämlich nicht die Mühe gegeben, das in Ägypten gefundene Manuskript mit palästinensischen Handschriften zu vergleichen, sondern habe ohne weitere textkritische Studien eine einzige Handschrift seiner Version zu Grunde gelegt. Auf diesen Mangel an philologischer Akribie sei nun auch die Nichterwähnung Daniels zurückzuführen, da die ägyptische Handschrift lückenhaft war und die Stelle über Daniel nicht mehr enthielt.[1])

Diese Ansicht ist eine bloße Vermutung und läßt sich durchaus nicht belegen. Dabei mutet Fabre d'Envieu dem Übersetzer viel zu, wenn er von ihm verlangt, daß er mit dem wissenschaftlichen Apparat eines modernen Gelehrten ausgerüstet ans Werk gehe. Mit Recht fragt man sich, warum die ägyptische Handschrift schlechter war als die, welche in Palästina im Umlauf waren. Man darf doch voraussetzen, daß der Kopist eine getreue Abschrift des Originals herstellte, um seinen Religionsgenossen in Ägypten eine genaue Kenntnis von dem wahren Wortlaut und Inhalt der Urschrift zu vermitteln.

Diese Hypothese wird dadurch nicht glaubwürdiger, daß man eine Interpolation zu Grunde legt. Nach dem Vorgange Bretschneiders,[2]) Hengstenbergs, Hävernicks u. a. behauptet nämlich der französische Gelehrte,[3]) der Vers 12 des Kapitels 49 sei eine spätere Zutat. Die Abschreiber hätten behufs Ergänzung der gepriesenen Helden nach dem Lobe Ezechiels die Stelle 46, 14 wiederholt, jedoch αὐτῶν durch τῶν δώδεκα προφητῶν ersetzt. Auf diese Weise sei die Verherrlichung der kleinen Propheten zustande gekommen.

Auch diese Lösung befriedigt nicht. Durch den Nachweis

1) A. a. O. S. 765. — 2) Liber Siracidae 1806.
3) A. a. O. S. 776.

einer spätern Einschiebung des Verses 12 bleibt die Nichterwähnung Daniels nach wie vor unerklärt. Die Schwierigkeit wird sogar dadurch noch vergrößert. Denn das Bestreben der Kopisten, den Hymnus des Siraziden zu vervollständigen, hätte sie auch auf den Gedanken bringen müssen, Daniel die gebührende Stelle neben den 3 andern großen Propheten zuzuweisen. Dies ist nämlich das punctum saliens der ganzen Kontroverse. Ob Vers 12 apokryph ist oder nicht, ist eigentlich Nebensache und hat auch an und für sich wenig zu bedeuten. Der ganze Streit dreht sich bloß um Daniel, den man neben den übrigen großen Propheten nicht vermissen möchte. Überhaupt kann die Interpolationshypothese keinen Beifall finden, da wir infolge des Verlustes der Urschrift nicht in der Lage sind zu untersuchen, inwiefern die griechische Version mit dem Original übereinstimmt oder von ihm abweicht.

Eher und besser empfiehlt sich die Ansicht, daß der Sirazide die Anfertigung einer vollständigen Heldenliste seines Volkes gar nicht bezweckte.[1]) Jedenfalls geht er in der Auswahl hervorragender Männer ziemlich willkürlich vor und spendet ohne Unterschied des Standes solchen Personen Lob, die sich um die Theokratie große Verdienste erworben haben. Dabei befolgt er kein chronologisches oder anderes Prinzip, sondern reiht die verschiedensten berühmten Persönlichkeiten aneinander und beeilt sich am Schluß, die Erwähnung einiger Helden, die eigentlich am Anfang hätten stehen sollen, nachzuholen (Kap. 49, 16—19), wobei Henoch ein zweitesmal verherrlicht wird (Kap. 44, 16—49, 16). Infolge der großen Anzahl verdienstvoller Männer, die Israel hervorgebracht hat, konnte es nun leicht geschehen, daß der eine oder der andere, ja sogar mehrere, dem Verfasser entgingen, zumal er auf Vollständigkeit kein besonderes Gewicht legte. Man könnte allerdings meinen, Daniel hätte nach Verherrlichung der andern Propheten nicht vergessen werden sollen. Wie leicht jedoch ein solcher lapsus memoriae beim Siraziden

1) Joh. Jahn: Einl. in die göttl. Bücher des A. B. Wien 1803 II. Teil, II. Absch. S. 361; Keil a. a. O. S. 23; Kaulen a. a. O. S. 399; Behrmann a. a. O. S. XXVII; Herbst-Welte: Historisch-kritische Einl. Freiburg 1842. 2. Teil, 2. Abt. S. 83; Zschokke: Historia sacra antiqui testamenti. Wien 1894 S. 285; Knabenbauer a. a. O. S. 42.

vorkam, zeigt der Umstand, daß er auch andere Männer überging, deren Erwähnung durch besondere Umstände gefordert war. Man sucht vergebens den Namen des Mardochäus, obschon die jährliche Feier des Purimfestes, das seinem mutigen Auftreten den Ursprung verdankte, eine spezielle Hervorhebung dieses Mannes nahegelegt hätte. Ebenso bleibt Esdras vergessen. Dies ist besonders deshalb bemerkenswert, weil das Verhalten des Sirazіden zu letzterem ein Seitenstück bildet zu Daniel. Der Sohn Sirachs gedenkt nämlich in rühmlichen Worten des Nehemias, der mit Esdras die Leitung des jüdischen Volkes übernommen hatte, er preist Zorobabel und Josue, deren Taten auf den ersten Seiten des Buches Esdras verzeichnet sind, und findet trotzdem kein Wort des Lobes für Esdras. Aber letzterer hätte ebensogut wie seine Zeitgenossen eine Erwähnung verdient, da er an Verdiensten um die Theokratie jenen Männern gleichkam und sie zum Teil noch übertraf. Wenn der Sirazide dessenungeachtet das tiefste Stillschweigen über die Person des Esdras beobachtet, so muß man gestehen, daß es ihm nicht um Vollständigkeit zu tun war. Daher hat auch die Auslassung Daniels wenig zu bedeuten.

Im Gegensatz zu dieser Erklärung behaupten einige Kritiker, Jesus Sirach habe Esdras nicht erwähnt, weil er in seinen Augen bei der Wiederherstellung Jerusalems nur die untergeordnete Rolle eines Statisten gespielt habe.[1]) Es heißt dies aber doch, die Bedeutung des Esdras allzusehr unterschätzen und seine Tätigkeit absichtlich verkennen, wenn man sich mit dieser Auffassung zufrieden gibt. Esdras versammelte nämlich die Juden, die noch in Babylonien zurückgeblieben waren, am Flusse Ahawa und führte sie in ihre alte Heimat zurück. Als er in Jerusalem angelangt war, arbeitete er unverzüglich an der moralischen Gesundung des Volkes. Er verlangte strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes und suchte die eingerissenen Mißbräuche schonungslos zu beseitigen. In diesem Vorgehen

1) Henry: ‚Il est très possible qu' à son époque la renommée d'Esdras n'ait pas été très répandue et qu'il ait considéré ce scribe comme un comparse dans l'oeuvre du rétablissement de Jérusalem' a. a. O. S. 23. Ähnlich sagt Prince: ‚Ezra appears in the Book bearing his name as nothing more than a rather prominent priest and scholar' a. a. O. S. 17.

wurde er von Nehemias unterstützt, der hauptsächlich auf materiellem Gebiete tätig war. Durch die gemeinschaftlichen Bestrebungen dieser beiden Männer traten wiederum friedliche und sittliche Zustände in Jerusalem ein, und es dürfte schwer zu entscheiden sein, ob dem sittlichen Reformator oder dem Erbauer der Stadtmauern die größere Palme gebühre. Jedenfalls war Esdras dem Nehemias ebenbürtig, beide waren in ihrer Art groß, beide konnten daher mit demselben Rechte in der Heldenliste des Siraziden stehen.

Es erübrigt noch, auf eine andere Schwierigkeit einzugehen, die sich ebenfalls aus dem Buche Ekklesiastikus ergibt. Der Sirazide preist nämlich in überschwenglichen Worten den Patriarchen Joseph und sagt von ihm: „Auch nicht wie Joseph wurde ein Mann geboren.“ Kap. 49, 15. Strack meint nun, der Sohn Sirachs hätte nicht so geschrieben, wenn er das Buch Daniel gekannt hätte, da der Prophet dem Patriarchen durch seine Traumdeutungen gleichstehe.[1])

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß Daniel in mancher Beziehung Joseph ähnlich war. Wie dieser verstand sich auch jener auf die Deutung von Träumen und Gesichten, und beide lebten im fremden Lande und standen bei den betreffenden Herrschern in hohem Ansehen. Aber diese Berührungspunkte sind doch mehr äußerer Art, und man wird bei näherem Zusehen dem Sohne Sirachs Unparteilichkeit und richtige Abschätzungsgabe nicht absprechen dürfen. Verschieden war nämlich die Ursache der Verbannung, verschieden war auch die Stellung, die diese beiden Männer an fremden Höfen einnahmen. Der eine fiel der Eifersucht seiner Brüder zum Opfer und wurde an ägyptische Handelsleute verkauft; der andere kam infolge der Einnahme Jerusalems in die babylonische Gefangenschaft. Joseph genoß keine höhere Bildung, und wenn er die Gabe der Traumdeutung besaß, so war sie einzig und allein ein Geschenk Gottes. Daniel widmete sich Jahre lang den chaldäischen Wissenschaften und erlangte durch persönliches Studium und durch übernatürliche Erleuchtung eine große Gewandtheit in der Erklärung von Träumen und Gesichten. Ein markanter Unterschied tritt ferner in der Stellung, die beide Männer innehatten, zu Tage. Re-

1) A. a. O. S. 144; vgl. auch Marti a. a. O. S. XII.

bukadnezar ernannte Daniel zum Statthalter über die Landschaft Babel; der Prophet lehnte diese hohe Würde ab und legte sie auf die Schultern seiner 3 Gefährten, um am königlichen Hofe bleiben zu können. Unter Belsazar erhielt Daniel den dritten Rang im Reiche, da sein Herr und Gebieter selbst die Zügel der Regierung im Namen eines andern führte. Der Versuch des Darius, Daniel die Regierung des ganzen Reiches anzuvertrauen, kostete dem Propheten beinahe das Leben. Josephs Macht war dagegen gewissermaßen unbeschränkt. Pharao legte die Verwaltung von ganz Ägypten in seine Hände und übergab ihm die Aufsicht über die Königsburg. Alle Untertanen der ägyptischen Herrscher waren seine Untergebenen; er konnte über die wichtigsten Sachen entscheiden. Ein Herold ging vor ihm her und forderte die Ägypter auf, vor Joseph das Knie zu beugen. Sein Arm reichte soweit, daß er seiner Familie den fruchtbarsten Teil Ägyptens anweisen konnte. (Gen. 41, 40—46; 47,6). Die hohe Stellung des Patriarchen wird auch vom Siraziden in herrlichen Worten gepriesen; er nennt ihn „Herrscher und Lenker der Brüder, Stütze und Schutz des Volkes" v. 17. Dieselben Prädikate kann man Daniel nicht geben. Sein Einfluß am Hofe Babels war begrenzt. Man erfährt nicht, daß die Juden große, materielle Vorteile aus seinem Ehrenposten zogen, zumal erst Kyrus die Verbannten in ihr Vaterland zurückkehren ließ.

Mit voller Kenntnis der Sachlage konnte daher der Sirazide den ersteren als einzig in seiner Art darstellen, ohne dadurch Daniel irgendwie nahe zu treten oder Zweifel an seiner Existenz aufkommen zu lassen.[1]) Übrigens war dem Sohne Sirachs das Buch Daniel nicht ganz unbekannt, wenn er auch dessen Verfasser nicht nennt. Seine Lehre, daß Gott jedem Volke einen Engel zum ἡγούμενος gegeben habe (Kap. 17, 14), geht auf Daniel 10, 13. 20; 11, 1; 12, 1 zurück. Zwar konnte er dieselbe Lehre auch aus Deut. 32, 8. 9 der LXX schöpfen, aber letztere haben diese Anschauung aus dem Buche Daniel in den Pentateuch hineingetragen, so daß der Prophet zuerst dieser religiösen Vorstellung Ausdruck verliehen hat. Daniels Schrift ist deshalb sowohl dem Alexandriner als auch dem Siraziden bekannt gewesen.[2])

---

1) Vgl. auch Behrmann a. a. O. S. XXVII.
2) Vgl. Keil a. a. O. S. 24; Kaulen a. a. O. S. 399.

Das Stillschweigen des Sohnes Sirachs hat infolgedessen nicht die Bedeutung und Wichtigkeit, die ihm die moderne Kritik zu ungunsten Daniels unterschiebt. Es muß allerdings anerkannt werden, daß eine Erwähnung des Propheten der traditionellen Anschauung vortreffliche Dienste leisten würde. Aber auch so bleibt die frühe Abfassung bestehen. Denn die Zeugnisse des Ezechiel und Mattathias können mit stichhaltigen Gründen nicht bestritten werden, und das Stillschweigen des Siraziden entbehrt nicht jeder Begründung, wenn es auch niemals zur allgemeinen Zufriedenheit erklärt werden kann.[1])

## V.

## Die Stellung Daniels im hebräischen Kanon.

Bei der Untersuchung über die Bedeutung und Anerkennung Daniels in der alttestamentlichen Literatur muß auch die Stellung des Buches im hebräischen Kanon berücksichtigt werden. Während LXX (und Vulgata) Daniel unter die Propheten reihen und ihm direkt den Platz nach Ezechiel anweisen, steht das Buch in der hebräischen Bibel unter den Schriften der 3. Klasse, zwischen Esther und Esdras. Der Platz Daniels unter den כתובים muß um so mehr befremden, als er durch seine ganze Lebensweise und seine hervorragenden Weissagungen den Titel eines Propheten durchaus verdient. Wie die andern Propheten lüftete er den Schleier der Zukunft und schilderte besonders mit großer Ausführlichkeit die Schicksale und die Vergänglichkeit der Weltreiche. Er wetteiferte auch mit den übrigen Propheten in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, in dem mutigen Auftreten für die Sache Gottes und in der Bereitwilligkeit, für die väterliche Religion das Leben hinzugeben. Angesichts dieser Tatsachen sucht man mit vollem Recht Daniel unter den נביאים. Da aber die Ordner ihm keinen solchen Platz angewiesen haben, muß so viel wie möglich der Grund ihres sonderbaren Verhaltens an-

1) Vigouroux (Manuel biblique Paris 1895 II, S. 764) erklärt die Übergehung Daniels aus seiner Stellung unter den Hagiographen. Der Platz im Kanon konnte aber das Fehlen Daniels im Panegyrikus nicht zur Folge haben, sondern höchstens bewirken, daß Daniel nicht zugleich mit den übrigen Propheten erwähnt werde. Denn auch Nehemias, Josue und Zorobabel sind erwähnt, obschon das Buch Esdras-Nehemias in der 8. Abteilung des Kanons steht.

gegeben werden. Die Gegner sind der Meinung, Daniel sei deswegen nicht in die 2. Klasse aufgenommen worden, weil er erst nach deren Abschluß entstanden sei.[1]) Sie setzen somit voraus, daß man sich bei der Kodifizierung der hl. Bücher nach der Entstehungszeit derselben richtete. Diese Annahme steht jedoch mit der Anordnung, wie sie im jetzigen hebräischen Kanon vorliegt, in Widerspruch. Danach sind nämlich in der 3. Klasse einige Bücher, wie z. B. Psalmen, Proverbien, Job, die vor manchen prophetischen Büchern abgefaßt wurden. Wäre nun bei der Sammlung der hl. Schriften ein chronologischer Maßstab angelegt worden, so würden die genannten Schriften unzweifelhaft in die 2. Abteilung gekommen sein. Man darf die 3 Teile des Kanons nicht als festbegrenzte Sammlungen ansehen, die später durch Aufnahme eines neuen Buches nicht mehr bereichert werden konnten. Die Öffnung der 2. bezw. 3. Abteilung geschah sicher öfters und zwar jedesmal beim Erscheinen eines neuen inspirierten Buches. So wurde die 2. Sammlung durch Hinzufügung der Schriften der nachexilischen Propheten geändert. Auf ähnliche Weise erhielt die 3. Abteilung nachträglichen Zuwachs, falls das Buch Daniel erst während der makkabäischen Wirren entstanden ist. In diesem Falle sieht man aber nicht recht ein, warum Daniel unter die Hagiographen gestellt wurde. Denn da die bereits vorliegende Sammlung erweitert werden sollte, war es an und für sich gleich, die zweite oder die dritte Abteilung wieder zu öffnen. Ja es lag in Anbetracht des prophetischen Charakters sogar näher, der Schrift Daniels unter die verwandten Bücher der zweiten Klasse Aufnahme zu gewähren.

Die Hypothese der Gegner löst daher die Schwierigkeit nicht. Die traditionelle Exegese sucht auf anderem Wege der Schwierigkeit Herr zu werden. An Stelle von chronologischen Gründen führt sie sachliche ins Feld. Leider kommen aber diese Erklärungen über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Denn es entzieht sich vollständig unserer Kenntnis, nach welchem

1) Prince a. a. O.: ‚The natural explanation regarding the position of the book of Daniel is that the work could not have been in existence at the time of the completion of second part of the Canon‘ (S. 16 Ebenso Cornill a. a. O. S. 213; Strack a. a. O. S. 144; Driver-Rothstein a. a. O. S. 534; Riehm a. a. O. S. 300.

Prinzip die Sammler des hebräischen Kanons verfuhren. Nur soviel steht fest, daß ein streng durchgeführtes chronologisches Prinzip der Einteilung und Anordnung der Bibel nicht zu Grunde liegt.

Nach Joh. Jahn[1]) wurde Daniel unter die Schriften der 3. Abteilung gereiht, weil seine Lebensweise nicht den Anforderungen entsprach, die die Sammler an einen Propheten stellten. Ein eigentlicher Prophet sei nämlich in ihren Augen nur der gewesen, welcher in rauher Gewandung einherging, ein Unterkleid von Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel trug und sich mit schlechter Kost, Heuschrecken und wildem Honig zufrieden gab. Diese Ansicht setzt bei den Ordnern eine Kurzsichtigkeit voraus, die nicht zu billigen ist. Die meisten Propheten, die in Palästina auftraten und Bücher hinterließen, hatten nämlich diese Bedingungen nicht erfüllt. Von Isaias z. B. wissen wir, daß er im königlichen Palais ein gern gesehener Gast war und dort häufig verkehrte. Anderseits ist nicht ausgeschlossen, daß Daniel in fremdem Lande soviel wie möglich nach Prophetenart lebte. Daß er sich mit der vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Kost begnügte und auf die aus der königlichen Küche verabreichten Speisen verzichtete, wird im Buche ausdrücklich hervorgehoben. Die äußere Lebensweise kann daher bei der Beurteilung der Stellung eines Buches im Kanon nicht den Ausschlag geben. Überhaupt betont diese Hypothese zu sehr das Äußere, ohne auf den Kern der Sache einzudringen und würde höchstens zur Folge haben, daß bei ihrer konsequenten Durchführung die Zahl der eigentlichen Propheten stark reduziert und die meisten von ihnen unter die vermischten Schriften gestellt würden.

Eine weitere Ansicht geht dahin, daß das Buch Daniel bei der Kodifizierung der prophetischen Schriften bereits existierte, aber den Ordnern nicht bekannt war. Die Freunde nämlich, denen der Prophet vor seinem Tode seine Aufzeichnungen übergab, hätten infolge eines Mißverständnisses der Worte חתם und סתם das Buch lange Zeit geheim gehalten und so seine Aufnahme unter die Propheten verhindert.[2])

---

1) A. a. O. S. 632.

2) Alberts: Das Buch Daniel im Lichte der Keilschriftforschung. Bonn 1896 S. 8. Marti a. a. O. S. 63, 90.

Diese Erklärung hat den Nachteil, daß sie neue Rätsel schafft und die Charaktere der handelnden Personen in ein schiefes Licht rückt. Nach der Darstellung Alberts hätte nämlich Daniel mit der Tradition völlig gebrochen und sein Geistesprodukt nicht der öffentlichen Behörde ausgehändigt, sondern einem intimen Freundeskreise anvertraut. Das scheint aber mit dem biederen und offenen Charakter unseres Propheten nicht vereinbar zu sein. Zweifelsohne hat sich Daniel, der ungeachtet seiner hohen Stellung der überlieferten Religion treu blieb und die überkommenen Sitten und Gebräuche derart achtete, daß er selbst in den kritischsten Momenten nicht davon abließ, auch in bezug auf die Veröffentlichung seines Buches die übrigen hl. Schriftsteller zum Vorbild genommen und die Lektüre seiner Schrift dem Publikum nicht vorenthalten. Wußte er doch, daß sein Buch einen eminent praktischen Zweck verfolgte und äußerst geeignet war, die aufgeregten Gemüter der Exulanten zu beschwichtigen. Selbst wenn wir annehmen, daß ihm die Publikation seines Werkes nicht mehr vergönnt war, so hat er doch unstreitig für eine möglichst rasche Verbreitung Sorge getragen, damit es den von ihm beabsichtigten Nutzen stifte. Denn offenbar hat das Buch zu einer Zeit, wo die Erlebnisse des Propheten noch frisch im Gedächtnis der Juden waren, größere Erfolge erzielt, als wenn es erst mehrere Jahrzehnte oder selbst Jahrhunderte nach dem Tode Daniels erschien. Die Sachlage gestaltet sich nicht merklich besser, wenn man die Schuld der Verzögerung der Veröffentlichung auf die Freunde des Propheten abwälzt. Entweder sind dieselben dem Auftrage des Verfassers nicht nachgekommen und haben deswegen eine Nachlässigkeit gezeigt, die unentschuldbar ist, oder sie legten eine Unkenntnis an den Tag, die man bei ihnen nicht vermutet. Sie mußten doch wissen, daß die Propheten ihre Werke im Auftrage Gottes zu Nutz und Frommen der Gemeinde abgefaßt haben, und daß eine Geheimhaltung des Buches diesen Zweck vereitelt hätte. Daß Daniel eine gottbegnadete Person war, konnte ihnen nicht verborgen bleiben. Denn die Wunder, die Gott zu seinen Gunsten wirkte, und die Prophezeiungen, die teilweise noch zu seinen Lebzeiten, wie z. B. die Krankheit des Nebukadnezar, und der Untergang der babylonischen Monarchie in Erfüllung gingen, ließen keinen Zweifel an seiner prophetischen Begabung aufkommen. Nichtsdestoweniger rechnet Alberts mit dem Umstand,

daß die Besitzer der Aufzeichnungen Daniels mit deren Veröffentlichung warten wollten, bis ein Teil seiner Weissagungen durch den geschichtlichen Verlauf bezeugt war, so daß das Buch erst zur Zeit Alexanders des Großen oder noch später unter die hl. Bücher gereiht wurde.[1]) Eine Verbreitung des Buches im 4. Jahrhundert war aber verfrüht. Es sollte bis zur Endzeit (XII, 4. 9) verborgen bleiben, und als solche gilt unzweifelhaft die Ankunft des messianischen Reiches. Wie dann in diesem Falle Alberts noch an der exilischen Abfassung Daniels festhalten kann, ist unerklärlich. Er scheint auch die Schwierigkeit nicht bedacht zu haben, die mit der späten Aufnahme eines so inhaltreichen Buches verbunden war. Denn wenn schon die Zeitgenossen sich mit dem göttlichen Charakter des Werkes nicht vertraut machen konnten und vor seiner Verbreitung die Richtigkeit einiger Prophezeiungen prüfen wollten, so wird es nach einem Zeitraum von über 200 Jahren um so größere Mühe gekostet haben, dem Buche Eingang in den Kanon zu verschaffen, da niemand mehr den eigentlichen Verfasser bezeugen konnte. Und wir dürfen wohl annehmen, daß die Sammler bei der Aufnahme eines Buches unter die kanonischen Schriften sehr sorgfältig zu Werke gingen und nicht ohne weiteres eine Schrift für kanonisch hielten, die bis dahin in einem engeren Freundeskreis als teures Andenken an einen verstorbenen Exulanten aufbewahrt wurde, weil man an die Wahrheit seines Inhaltes nicht so recht geglaubt hatte.

Diese Hypothese geht übrigens von der falschen Voraussetzung aus, daß die beiden Verba חתם und סתם „geheim halten" bedeuten.[2]) Diese Ausdrücke können eine derartige Bedeutung haben, aber an unserer Stelle wird ein solcher Sinn durch den prophetischen Charakter der Schrift ausgeschlossen. חתם heißt nicht bloß „verbergen," sondern auch „versiegeln," wie man außer vielen anderen Stellen auch aus Dan. VI, 18 ersieht. Es könnte

1) A. a. O. S. 41.

2) Einige Gelehrte (Prince a. a. O. S. 151, 190) geben allerdings beiden Zeitwörtern diesen Sinn und glauben, der makkabäische Verfasser hätte sie absichtlich angewandt, um das späte Erscheinen des Buches, das als exilisches Produkt gelten sollte, zu entschuldigen. Die geistliche Behörde wird sich aber durch diesen Kunstgriff nicht so leicht über den wahren Wert des Machwerkes haben hinwegtäuschen lassen.

bloß in Frage kommen, ob das Verbum den letzteren Sinn zulasse, wenn es sich um Visionen oder Prophezeiungen handelt. Daß dies der Fall ist, zeigen die herrlichen Parallelstellen bei Isaias 29, 11 und 8, 16, wo an den Propheten eine ähnliche Aufforderung ergeht, und wo nur von einer Versiegelung des Buches die Rede ist.[1]) Wenn חתם mit ‚versiegeln' übersetzt werden kann, so muß dasselbe von סתם behauptet werden, da beide Ausdrücke Synonyma sind und nebeneinander (Dan. XII, 4. 9) vorkommen. Durch diese beiden Verben erhält daher der Prophet den Auftrag, seinem Werke das Siegel aufzudrücken und es auf diese Weise als sein Geistesprodukt erkenntlich zu machen. Diese Handlungsweise war äußerst klug, da das Buch sich nicht nur mit der Gegenwart, sondern auch mit der Zukunft befaßte und über die Weltgeschichte bis zur Endzeit (עד—עת קץ 12, 4. 9) Aufschluß gab. Durch den Stempel sollten die zukünftigen Leser, besonders die makkabäischen Juden, die Gewißheit von der Echtheit des prophetischen Buches erhalten.

Die Hypothese Alberts begründet mithin die auffallende Stellung des Buches Daniel im Kanon nicht zur Genüge. Diese heikle Frage kann überhaupt erst dann endgültig beantwortet werden, wenn nachgewiesen ist, daß die jetzige Stellung Daniels im hebräischen Kanon die ursprüngliche ist. Bis jetzt ist dieser Beweis nicht erbracht worden. Ein Zweifel in bezug auf den gegenwärtigen Platz ist wohl erlaubt, da die fragliche Schrift in der LXX die ihr gebührende Stelle einnimmt. Vermutlich haben die griechischen Übersetzer die Reihenfolge der hl. Bücher nicht beliebig angesetzt, sondern sie haben ihrer Anlage die Ordnung der hebräischen Bücher zu Grunde gelegt. Es wäre daher leicht möglich, daß die jetzige Gestalt der LXX ein getreues Abbild des frühern Kanons ist. Ferner hat sich herausgestellt, daß die Stellung der Bücher im Kanon zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene war. So steht z. B. Isaias im Talmud, in den Handschriften der deutschen und gallischen Juden und in den ältesten Bestandteilen der Masora nicht an der Spitze der 2.

1) In bezug auf diese Stellen bemerkt Gesenius: „Solebant autem veteres multas res, velut portas, ianuas, fontes, quas nos sera, sigillo argillae impresso claudere. Sigillo claudebant etiam volumina, speciatim oraculorum. Jes. 29, 11; Dan. 12, 4. 9." Thes s. v. חתם.

Abteilung, sondern folgt erst auf Ezechiel. Außerdem lassen sich Verschiebungen von Büchern aus dem 2. Teile des Kanons in den dritten nachweisen. Ruth stand z. B. früher hinter dem Buche der Richter, und die Klagelieder schlossen sich an Jeremias an, jetzt aber sind beide Schriften in der 3. Abteilung.[1]) Ein ähnliches Schicksal konnte auch dem Buche Daniel zu Teil geworden sein. Einer solchen Auffassung scheint nach der Ansicht einiger Gelehrten[2]) der Geschichtschreiber Josephus Flavius Vorschub zu leisten, wenn er c. Ap. I, 8 Daniel lobt und bemerkt, daß die 2. Serie die Propheten von Moses bis Artaxerxes umfasse, während die dritte Klasse nur 4 Bücher enthalte, die Gottes Lob und Lebensregeln zum Gegenstand haben. Dieses Zeugnis hat jedoch nicht viel zu bedeuten, da wir über die Bücher der einzelnen Klassen bei Joseph nicht genauer unterrichtet sind, besonders aber deshalb, weil sonst Esther, Esdras, Nehemias und Chronik unter den Propheten gestanden hätten, was kaum anzunehmen ist. Ebenso ist es ziemlich belanglos, daß Origenes (bie Eus. hist. eccl. VI, 25) die Bücher nach der Ordnung der Juden aufzählt und Daniel zwischen Jeremias und Ezechiel stellt. Origines behauptet zwar, die Bücher des jüdischen Kanons der Reihe nach anzugeben, in Wirklichkeit aber ist seine Reihenfolge die des christlichen Kanons. Es wäre auch äußerst merkwürdig, wenn die jüdische Klassifikation zur Zeit des Origenes oder des Josephus Flavius von der im Talmud enthaltenen abgewichen wäre.[3])

Man ist allerdings nicht mehr imstande, für die Annahme einer späteren Versetzung des Buches Daniel triftige Belege vorzubringen. Dagegen lassen sich Gründe angeben, die bei der definitiven Ordnung des Kanons ausschlaggebend sein konnten, das Buch Daniel unter die Schriften der 3. Klasse zu reihen. Vielfach hat man auf die von den übrigen Propheten abweichende Stellung Daniels zur Theokratie aufmerksam gemacht.[4]) Dieser Grund scheint uns zu einer richtigen Beurteilung der ganzen Frage allein maßgebend zu sein. Die Differenz zwischen Daniel

1) Riehm a. a. O. S. 376.

2) Knabenbauer a. a. O. S. 42; Jahn a. a. O. S. 631.

3) Vgl. Herbst-Welte a. a. O. II. Teil, 2. Abt. S. 87.

4) Knabenbauer a. a. O. S. 42; Kaulen a. a. O. S. 399; Vigouroux a. a. O. S. 765; Keil a. a. O. S. 23.

und den anderen Propheten kommt bei einer Vergleichung ihrer Bücher klar zum Vorſchein. In der Regel war Paläſtina der Schauplatz der Tätigkeit der Propheten. Auf heimatlicher Erde lebten ſie unter dem Volke, das ſie, je nachdem es der Augenblick verlangte, bald lobten, bald tadelten, bald aufmunterten und tröſteten, bald warnten und mit Gottes Strafgericht bedrohten. Aus dieſen Anſprachen an das Volk entſtanden dann die prophetiſchen Schriften, die meiſtenteils die ſchriftliche Aufzeichnung früher gehaltener Reden ſind. Gewöhnlich hatten dieſe Reden das Wohl und Weh der Juden zum Gegenſtand und beſchäftigten ſich nicht direkt, ſondern nur indirekt mit auswärtigen Völkern, inſofern dieſe auf irgend eine Weiſe mit dem auserwählten Volke Gottes in Berührung kamen. Ausnahmsweiſe geſchah es dann auch, daß ein Prophet im Auftrage Gottes für kurze Zeit außerhalb der Grenzen ſeiner Heimat wirkte und die Bewohner des betreffenden Landſtriches zur Buße aufforderte, wie es z. B. Jonas zu Ninive getan hat. Anders lagen aber die Verhältniſſe für Daniel, dem die Vorſehung einen beſondern Wirkungskreis beſchieden hatte. In früher Jugend wurde er ſeiner Heimat entriſſen und nach Babylonien geführt. Am Hofe zu Babel genoß er eine beſondere Erziehung und ſtand bald infolge ſeines angeſtrengten Fleißes und ſeiner hervorragenden Geiſtesanlagen in hohem Anſehen. Nach dreijährigem Studium wurde er der Kaſte der Magier zugewieſen, die dem Könige in ſchwieriger Lage beizuſtehen und ihn über geheimnisvolle Dinge aufzuklären hatten. Dieſe Stellung brachte es mit ſich, daß Daniel mehr oder weniger vom perſönlichen Verkehr mit ſeinen Landsleuten abgeſchloſſen wurde und unter ihnen nicht wie Ezechiel wirken konnte. Daher geht auch nicht an ihn der Ruf, die Verheißungen und Drohungen Gottes den Juden mitzuteilen, ſondern ſeine Weisſagungen und Viſionen ſind univerſeller und allgemeiner. Er zeichnet die Geſchichte der Weltmonarchieen und ſpricht nur dann eingehend vom jüdiſchen Volke, wenn die Geſchichte der Weltreiche ihm dazu Gelegenheit gibt. Außerdem iſt ſein Buch nicht als Reproduktion mündlicher Vorträge zu betrachten, ſondern es enthält größtenteils Prophezeiungen und Geſichte, die gleich ſchriftlich abgefaßt wurden. Wenn auch einige Prophezeiungen Gegenſtand mündlicher Vorherſagung waren, ſo iſt doch zu beachten, daß bei dieſen Weiſſagungen Daniel ſich nicht an die

Juden richtete, sondern daß die Träger der königlichen Krone und ihre nähere Umgebung seine Zuhörer waren. So nimmt Daniel eine Ausnahmestellung unter den übrigen Propheten ein, und es ist leicht möglich, daß man diesem Umstande Rechnung trug und sein Buch bewegen aus der Klasse der נביאים ausschaltete.[1]) Die Stellung des Buches hat daher mit seiner Entstehung nichts zu schaffen, sondern ist auf das freie Schalten und Walten der Ordner zurückzuführen.

Nach dieser Untersuchung dürfen wir wohl das Urteil abgeben, daß die traditionelle Auffassung vom Buche Daniel durch die Einwürfe der Gegner nicht erschüttert ist. Denn die Hypothese der modernen Kritik wird durch die Zuhülfenahme von allerhand Konjekturen nicht glaubwürdiger, zumal dieselben nicht auf einer objektiven Betrachtung der einschlägigen Stellen fußen, sondern vielfach auf subjektiver Willkür beruhen. Wenn auch das Stillschweigen des Siraziden und die Stellung Daniels im Kanon zugunsten der negativen Schule zu sprechen scheinen, so muß doch betont werden, daß die beiden Fakta sich ebenfalls mit der traditionellen Ansicht vereinbaren lassen, während die Aussagen eines Ezechiel und eines Mattathias ohne exilische Abfassung des Buches Daniel unbegreiflich und unerklärlich sind.

## XXVIII.

## Literatur.

1. Dr. J. E. Belser, o. Prof. der Theologie an der Universität Tübingen. **Das Evangelium des hl. Johannes** übersetzt und erklärt. Freiburg 1905, Herdersche Verlagshandlung. Gr. 8° XIV u. 576. ℳ 8.—; geb. ℳ 10.—.
2. Derselbe, **Die Apostelgeschichte** übersetzt und erklärt. Wien, Verlag von Mayer. 1905. Gr. 8° S. IX, 339 ℳ 7.—

Wie alle Werke Belsers bekunden auch die beiden hier zur Anzeige gebrachten Kommentare eine große Kenntnis der neueren

1) Knabenbauer (a. a. O. S. 42) findet einen weitern Grund in dem Gebrauch der aramäischen Sprache, welche die Talmudisten bewogen habe, Daniel neben Esdras zu stellen. Wenn aber die Sprache den Ausschlag gegeben hätte, so wäre das Buch unter die Propheten gereiht worden, da Anfang und Ende in der hl. Sprache abgefaßt sind, und zudem die ganze Schrift mehr prophetischen als historischen Charakter zur Schau trägt.

katholischen und protestantischen Literatur und enthalten eine Fülle origineller Erklärungen und Gedanken, so daß man sie nicht lesen wird, ohne vielfache Anregung zu empfangen. Freilich wird den mit sanguinischer Lebhaftigkeit ausgesprochenen und mit Siegesgewißheit verkündeten neuen Erklärungen und Thesen der kühl reflektierende Leser nicht immer seine Zustimmung geben. Insbesondere werden manche Bemerkungen nur auf einen etwas mystisch veranlagten Leser Eindruck machen; ich führe beispielsweise nur folgende zu Jo. 20, 17 an: Magdalena habe den Heiland festhalten wollen, „augenscheinlich in dem Verlangen nach innigster Vereinigung mit dem Geliebten ihrer Seele. Es war wie bei der Braut im Hohen Liede: Ich erfaßte ihn und ließ ihn nicht. Es wird nicht gar ferne liegen anzunehmen, daß Magdalena inzwischen von dem heiligen Mahl der Liebe am Abend des 14. Nisan Kunde erhalten hatte, und so wollte sie, nachdem sie ihren Herrn wiedergefunden, von ihm gespeist werden mit seinem heiligen Leibe und Blute, sie wollte kommunizieren" (S. 532).

1. Was zunächst den Kommentar zu Johannes betrifft, so hebt der Verfasser selbst in der Vorrede eine Reihe von Resultaten hervor, die ihm als „Ergebnisse von größter Wichtigkeit" erscheinen. Es sind der Hauptsache nach folgende: Der Prolog des Johannesevangeliums handele einzig und allein von der geschichtlichen Person Jesu Christi und „erweise sich als ein Programm, in welchem die Thesen aufgestellt sind, für welche im Körper der Evangelienschrift die Erläuterungen, Belege und Begründungen folgen." — Der Evangelist führe nicht 1, 19 ff. mehrere Zeugnisse des Täufers vor, sondern nur ein einziges, großes, vor der offiziellen Deputation aus Jerusalem über Jesu Messianität abgelegtes Zeugnis. — Die in den Kap. 3 und 4 berichtete, von Jesus und seinen Jüngern gespendete Taufe sei nicht eine der johanneischen ähnliche Buß- und Vorbereitungstaufe gewesen, sondern die messianische-christliche Wasser- und Geistestaufe. — Den 5, 1 ff erwähnten Heilungen im Bethesdateich komme übernatürlicher Charakter zu. Der Bethesdateich in 5, 2 sei identisch mit dem in 9, 7 genannten Teich Siloe. — Die große Rede in Kap. 6 sei durchaus einheitlich und habe von Anfang bis zum Ende (6, 25—67) die hl. Eucharistie zum Gegenstande. — Der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι werde vom Evangelisten in

drei- bis vierfachem Sinn gebraucht. — Last not least wird dann noch die Theorie von der bloß einjährigen Wirksamkeit Jesu genannt. Einen Hauptanteil an der Feststellung der genannten Resultate wie überhaupt an dem Zustandekommen seines Buches weist Belser selbst in der Vorrede J. B. von Webber zu. Wenn sich nun auch nicht leugnen läßt, daß an den betreffenden Stellen des Kommentares mit großem Scharfsinn alles erörtert wird, was die obigen Resultate erhärten soll, so werden doch meines Erachtens zu den meisten dieser Thesen nur wenige sich bekehren.

2. Eine sehr dankenswerte Leistung ist der Kommentar zur Apostelgeschichte, der in die Sammlung der auf Veranlassung der österreichischen Leo-Gesellschaft herausgegebenen „kurzgefaßten wissenschaftlichen Kommentare zu den heiligen Schriften" gehört. Daß der unmüdliche Verfasser dieses Werk fast gleichzeitig mit dem Kommentar zum Johannesevangelium erscheinen lassen konnte, erklärt sich aus dem Umstande, daß er durch seine „Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte" wie durch mehrere Aufsätze in der Tübinger Theologischen Quartalschrift das Material schon so ziemlich gesammelt hatte. Belsers Erklärung ist viel kürzer als die trefflichen Kommentare von Felten und Knabenbauer, läßt aber nichts von dem außer Betracht, was man in einem Kommentare zu suchen berechtigt ist. Eine Einleitung orientiert über Name, Verfasser, Charakter und Zweck des Buches, über dessen Quellen, die Abfassungszeit und die handschriftliche Überlieferung. Der Standpunkt des Verf. in diesen Fragen ist hinreichend bekannt aus seiner bereits in zweiter Auflage erschienenen Einleitung in das Neue Testament. Der Erklärung, die sowohl nach der kritisch-historischen, wie nach der biblisch-theologischen Seite hin apologetische Färbung hat, wird Abschnitt für Abschnitt, anschließend an den Originaltext eine gute deutsche Übersetzung vorausgeschickt. An originellen freilich nicht immer einwandfreien Auffassungen fehlt es auch in diesem Buche nicht. Sehr ansprechend sind die Reden der Apostelgeschichte interpretiert; auch haben mir die Bemerkungen zu 2, 44 u. 4, 32, zu 2, 24—31 und viele andere sehr gut gefallen. Möge der Kommentar zahlreiche Freunde finden und ausgenützt werden für die praktische Belehrung des Volkes in Predigt und Katechese.

Mainz. Jakob Schäfer.

**Die „Jenseitsmoral“ im Kampf um ihre Grundlagen** von Dr. Philipp Kneib, Professor der Theologie in Mainz. Freiburg. Herder. 1906. 8° (VIII 282) ℳ 4 —.

Bald nach der Veröffentlichung dieser nicht bloß gelehrten, sondern in noch höherem Grade zeitgemäßen Schrift ist in der Lebensstellung des Verfassers eine wichtige Veränderung eingetreten. An Stelle des verewigten Professors Schell, dessen jäher Tod in weiten Kreisen lebhaftes Bedauern erregte, ist Professor Kneib zum Lehrer der Apologetik an die Hochschule von Würzburg berufen worden. Ausreichende Begründung besitzt diese Beförderung in seiner Verteidigung der Grundlagen der Jenseitsmoral, wie die Vertreter der modernen Diesseitsmoral die christliche Weltanschauung auf dem Gebiete der Sittlichkeit hämisch zu nennen pflegen. In vier Abschnitten werden behandelt: 1. Unsere Sittenlehre und Gott. 2. Die christliche Sittenlehre und das Jenseits. 3. Die christliche Sittenlehre und die schriftlichen Offenbarungsquellen. 4. Unsere Sittenlehre und die ihren Grundlagen entnommenen Beweggründe zum sittlichen Handeln.

Blickt man auf die Zahl der in diese Gebiete eingedrungenen Irrtümer, oder auf die Verheerungen, welche sie nicht etwa in Büchern und akademischen Hörsälen, sondern im praktischen Leben hervorrufen, dann ist der Wert dieser geistvollen Arbeit nicht hoch genug anzuschlagen. Ihre Bedeutung steigt bei der Erwägung, daß die hier behandelten Irrtümer die ganze moderne christus- und katholikenfeindliche Literatur beherrschen und daß es den Verfasser nicht geringe Überwindung gekostet haben muß, die oft kindischen Einwendungen zu widerlegen. Die tiefste Wurzel besitzt diese Geistesrichtung in der Verdunkelung, ja Aufhebung des alten Gottesbegriffes und dem Abfall vom Glauben an die Gottheit Christi. Vollauf wird das bewiesen durch „die Bedenken gegen die Sittenlehre Jesu im Neuen Testament“ (211), in denen alte Irrtümer, namentlich altprotestantische in neuem Aufputz und verstärkter Kraft erscheinen. Unentwegt auf dem Boden seiner Grundsätze stehend, schaut der Verfasser allen Bedenken seiner Gegner fest ins Auge. Auch dem kühnsten Gegner wird es unmöglich sein, dem Verfasser Verletzung schriftstellerischer Courtoisie nachzuweisen. Fließender klarer Stil und knappe Thesen, welche den Hauptinhalt längerer Abschnitte in wenige

Worte scharf zusammenfassen, bezeugen des Verfassers scholastische Bildung und gereichen dem Buch zu besonderer Auszeichnung. Dasselbe ist geeignet ebenso schnelle, wie gründliche Dienste zu leisten. α. β.

---

**Die tridentinische Eheschließung** (c. Tametsi) nach der Konstitution Pius X. „Provida" vom 18. Januar 1906. Von Dr. Martin Leitner. Regensburg 1906. Verlag vorm. G. J. Manz S. 24 M. —.40.

Die Bestimmungen der an sich klaren Konstitution Provida werden in dieser Schrift kurz aufgezeigt. S. 19 hebt der Verfasser zwei Fragen hervor, welche noch einer authentischen Lösung harren: 1. „Erstreckt sich das Dekret auf gemischte oder rein akatholische Ehen, welche zwar im deutschen Reiche geschlossen wurden, aber jetzt im Auslande bestehen?" Nach dem Verfasser läßt sich eine authentische Entscheidung nicht geben, „obwohl der Wortlaut des Dekrets" für die Giltigkeit solcher Ehen spricht. 2. „Erstreckt sich das Dekret auf gemischte oder rein akatholische Ehen, welche zwar im Auslande geschlossen wurden, aber gegenwärtig im Deutschen Reiche bestehen?" Der Verfasser deutet hier eine Entscheidung nicht an. Nach dem Wortlaute kann sich das Dekret auf diese im Auslande geschlossenen Ehen nicht beziehen. Locus regit actum. Eine solche ungiltige Ehe erlangt aber Giltigkeit sobald die Eheleute nach ihrer Niederlassung in Deutschland den Eheconsens unter sich erneuern. Das Kirchenrecht kennt beim Eheabschluß nur einen einzigen authentischen Zeugen, den parochus proprius und macht daher keinen Unterschied, ob die Eheleute vor dem protestantischen Geistlichen oder vor dem Civilbeamten oder ohne Zeugen nur unter sich den Eheconsens gegeben haben. Die Konstitution selbst weist Nr. II auf die letzte Art der Eheschließung hin mit den Worten: „vel alio quolibet modo clandestino. Handelt es sich also um eine solche im Ansland geschlossene Ehe, so muß untersucht werden, ob der Eheconsens nicht später im Inland erneuert wurde und in welcher Weise die Erneuerung stattfinden kann.

Seite 13 hätten unter den Akatholiken noch die Deutschkatholiken und die Freireligiösen, sofern sie noch einen nicht evident ungiltigen Taufritus beibehalten haben, genannt werden können. S. 15 Z. 6 fehlt das Wort „allein." R.

---

**Marianum Moguntiuum.** Geschichte der Marienverehrung und der Immaculata-Tradition im Bistum Mainz und am Mittelrhein. Von Franz Falk, Mainz, Druck und Verlag: Druckerei Lehrlingshaus. 1906. XII und 217 S. Geheftet *M.* 2.50, gebunden *M.* 3.50.

Diese neueste Schrift des Mainzer Diözesan-Archivars ist das Ergebnis mühsamer Originalarbeit. Das sorgfältig aus zahlreichen Quellen zum erstenmale gesammelte Material ist im ganzen chronologisch geordnet und reicht von der ersten, zu konstantinischer Zeit in Mainz zu Ehren Marias geweihten Kirche bis zum 19. Jahrhundert herab. Alles, was sich auf sein Thema bezieht, Marienfeste, der Mutter Gottes geweihte Kirchen, Altäre, Bilder, Glocken und Schriften, Gebete, Lieder, Predigten, Bruderschaften 2c., hat der Verfasser zu einem Ehrenkranze Mariens gewunden. Auch fehlt es nicht an Punkten, durch welche die Mainzer Kirche auch auf diesem Gebiete sich auszeichnet. Es sei nur auf die älteste bekannte Mutter-Gottes-Litanei aus dem 12. Jahrhundert (Seite 206—209) hingewiesen, welche aus der Kartause St. Michael stammt und auf die Mainzer Stadtbibliothek überging, ferner auf „das Hohelied Meister Heinrichs Frouwenlobs, der zu Mentze ist begraben" (S. 59), wie in der Münchener Handschrift „Unser Frouwen Leich" genannt wird, weiters Wimpfelings „Dreifacher Marienglanz" in 2096 Versen, mit der Widmung an den Mainzer Erzbischof Berthold von Henneberg, endlich der Abt Trithemius, der Verteidiger der fleckenlosen Empfängnis Mariä. Maria auf zierlichem Throne sitzend, mit dem Jesusknaben auf dem Schoße, eine treffliche Phototypie einer Elfenbeinschnitzerei des Mainzer Museums aus dem 10. Jahrhundert, ist als Titelbild beigegeben. Diesen wertvollen Beitrag zur Mariologie können wir nur empfehlen. Dr. R.

---

**Bibliotheca ascetica mystica.** Series operum selectorum quae consilio atque auctoritate eminentissimi et reverendissimi domini Antonii Cardinalis Fischer, archiepiscopi Coloniensis, denuo edenda curavit *Augustinus Lehmkuhl* S. J. 12°.

*Memoriale vitae sacerdotalis.* Auctore Claudio Arvisenet, olim canonico et vicario generali Trecensi in Gallia. — *De sacrificio Missae.* Tractatus asceticus continens praxim attente, devote et reverenter celebrandi. Auctore Ioanne Cardinali Bona Ord. Cist. (XVI u. 426) Friburgi 1906, sumptibus Herder. *M.* 3.—; geb. in Leinwand mit Lederrücken *M.* 4.—.

Die größten Scholastiker, sprach Karl Josef von Hefele im Kolleg zu Tübingen im Sommer 1860 mit besonderer Wärme

des Gefühls, waren zugleich Mystiker. Für unsere vielgeschäftige Zeit des theologischen Denkens ist eine Erinnerung an die Notwendigkeit des μύειν durchaus notwendig. Der Kardinal-Erzbischof Fischer von Köln hat im Bewußtsein seiner oberhirtlichen Pflichten den dankenswerten Anstoß zu einer Sammlung aszetischer Schriften gegeben, deren Gebrauch den reichsten Segen zu stiften geeignet ist. Über die Bedeutung derselben verbreitet er sich in einem zart empfundenen Vorwort, welches in die klassische Sprache der katholischen Kirche gefaßt, weit über die Grenzen der Erzdiözese Köln mit ebensoviel tiefem Verständnis, wie herzlicher Freude wird aufgenommen werden.

Daß ein erstklassiger Moralist wie P. Lehmkuhl über der neuen Sammlung waltet, sichert das Vertrauen, mit welchem die Geistlichkeit die Sammlung aufnehmen wird. Schon die erste Abteilung verdient alle Beachtung. Das Memoriale vitae sacerdotalis von Arvisenet und der Traktat des Kardinals Bona bedürfen keiner Empfehlung. das sind in ihrer Art klassische Schriften. Unter dem Druck der Wirren der ersten französischen Revolution geschrieben, berücksichtigt das Memoriale durchaus moderne Verhältnisse. Man lese einmal die erhabene Abhandlung: De confessione divinitatis Jesu Christi Salvatoris nostri und erinnere sich daran, was die moderne protestantische Theologie in deutschen Landen aus dieser Zentralwahrheit des Christentums gemacht hat (Weiß, Lutherpsychologie² 1906. S. 55) — ein Unterschied wie Tag und Nacht geht einem auf. Die moderne Bibelkritik in Ehren gehalten — aber was kann der Kanzelredner damit anfangen? Wer aber die Abhandlung bei Arvisenet „De lectione sacrae scripturae" gelesen, dem wird es ein Leichtes sein, die Goldkörner der gottdurchwehten heiligen Schriften nicht bloß zu erheben, sondern auch begeistert und fruchtbar dem gläubigen Hörer vorzutragen.

In feinem Verständnis für die Zwecke und Bedürfnisse der Kirche in der Jetztzeit hat der Chef der berühmten Herderschen Buchhandlung den Verlag des weitreichenden Unternehmens bereitwillig übernommen. Das handliche Duodezformat nebst den auch für ältere Augen so wohltuenden großen Typen, und der genaue Druck nebst den anmutigen biegsamen Einbanddecken gereichen dem Buche zu besonderer Empfehlung.

Aachen. A. Bellesheim.

**Lutherpsychologie** als Schlüssel zur Lutherlegende. Denifle's Untersuchungen kritisch nachgeprüft von Albert Maria Weiß O. P. Zweite durchgearbeitete und vermehrte Auflage. Mainz 1906 Kirchheim u. Co. Gr. 8° (XVI 310) Preis geheftet ℳ 4.—; geb. ℳ 5.50.

Die erste Anflage hat im Katholik 1906. I 316—318 eine ausführliche Besprechung empfangen. Wie groß die Wertschätzung ist, mit welcher diese bedeutende Arbeit aufgenommen wurde, bezeugt die Tatsache, daß schon nach wenigen Monaten die Notwendigkeit einer Neuauflage sich herausstellte. Derart überraschend wurde diese Aufgabe dem Verfasser aufgezwungen, daß er gemäß dem Vorwort, „die Urteile der Kritik nicht abwarten noch verwenden konnte. Ich habe in sie die Stimmen der Zeitgenossen Luthers und der Augenzeugen aus seinen Tagen hinein verarbeitet. Hoffentlich hat das Buch dadurch an Wert und an Haltbarkeit nichts verloren."

Kühn darf man hinzufügen: aber viel gewonnen. Der Grundstock ist auch in der zweiten Auflage geblieben. Aber vertieft und erweitert erscheint die epochemachende Leistung. Packend und den religiösen und geschichtlichen Strömungen der Gegenwart überaus entgegenkommend, ist der reiche Stoff bei weitem noch nicht erschöpft. Es ist unsere doppelte Überzeugung, daß noch fernere Auflagen der Lutherpsychologie harren und daß jede weitere namhafte Verbesserungen und Erweiterungen erhalten wird. Gegenüber der ersten Auflage von 219 Seiten weist die zweite deren 310 auf. Eine genaue Vergleichung, die ich angestellt, ergab, daß viele Teile umgearbeitet wurden. Anderes kam hinzu, wofür der Leser auf die Seiten 45, 81, 101, 104, verwiesen wird. Besonderen Wert besitzen die Anmerkungen, die entweder Erweiterungen, oder an nicht wenigen Stellen zum ersten Mal Aufnahme erhielten. Für die ebenso pietätsvolle, wie inhaltlich belangreiche Erinnerung an den Stiftspropst v. Döllinger aus seiner katholischen Zeit (14) genehmige der Verfasser wärmsten Dank. Die namhaftesten Erweiterungen dürfte die Abteilung „Die Lutherlegende hinsichtlich der Lehre Luthers" empfangen haben. Was heute aus dieser Lehre geworden, das enthüllt das Wort des Professors W. Bousset: „die Reformatoren hätten das Dogma von der Gottheit Christi in einer schwachen Stunde übernommen." (55)

A. Bellesheim.

**Der junge Priester.** Konferenzen über das apostolische Leben von Herbert Kardinal Vaughan, weil. Erzbischof von Westminster. Frei nach dem Englischen von Dr. Matthias Höhler, Domkapitular zu Limburg a. d. Lahn. Autorisierte Übersetzung. Mit dem Bilde des Verfassers. Freiburg, Herder 1906. 12°. (XII u. 345). ℳ 3.—.

Wer den hochseligen Kardinal Vaughan gekannt, wer Umgang mit ihm gepflogen, wer Gelegenheit hatte, in seinem apostolischen Wirken ihn zu bewundern, der erkennt seine milden Züge, aber auch seinen starken Geist auf jedem Blatte dieses lehrreichen Buches wieder. Der Mann, der in den harten Arbeiten der englischen Seelsorge gewirkt, Amerika als Bettler durchquert, mit den hier gesammelten Gaben das Missionshaus Mill Hill errichtet und dreißig Jahre lang die Leiden eines englischen Bischofs verkostet hat, schöpft aus dem Schatz eigener Erfahrungen, wenn er sich hier an die jungen Priester wendet. Neunzehn inhaltschwere Konferenzen des Kardinals hat Domkapitular Höhler zu Limburg im Gewande einer fließenden Sprache den jungen Priestern deutscher Zunge vorgelegt. Und warum nicht auch den alten? Denn das sind Wahrheiten und Anregungen, die man auf jeder Stufe des Priestertums und auf jeder Höhe des Lebensalters gerne vernimmt. Die Konferenzen: Liebe zum menschgewordenen Gottessohne (5), die eucharistische Majestät des Gottmenschen (8), Gebet eine apostolische Arbeit (12) und apostolische Uneigennützigkeit (18) möchten wir als besonders bedeutend hervorheben. Es ist wahr, der Kardinal berücksichtigt englische Verhältnisse. Aber auch dann lehrt er nichts, was sich der Befolgung durch den deutschen Klerus entziehen könnte. Seit Jahrzehnten der Bildung und Erziehung der heranwachsenden Geistlichkeit seine Aufmerksamkeit widmend, ist er 1854 mit dem Erzbischof (spätern Kardinal) Reisach von München und seinem Generalvikar Windischmann zu Rom in Beziehung getreten, und hat aus der Erfahrung dieser bedeutenden Männer geschöpft. Vaughans Ratschläge verleihen altem Golde eine moderne Präge. Dies gibt dem anmutigen Büchlein eine eigenartige Bedeutung. Ohne Zweifel wünscht jeder Leser etwas über die Person Vaughans zu vernehmen. Dem verdienten Übersetzer erlauben wir uns zu empfehlen, bei einer zweiten Auflage im Vorworte auf das in dieser Zeitschrift 1903 II 97—116 veröffentlichte Lebensbild des Kardinals hinzuweisen.

A. Bellesheim.

**Ratschläge zur Berufsfrage der Frauen.** Für Eltern, Vormünder und Erzieher von Clara Molsberger. Köln. Verlag und Druck von J. P. Bachem. 1906. 182. S. 8° ℳ 1 80.

Wer sich über die mit der Frauenfrage zusammenhängende Literatur nicht eingehend beschäftigen kann, wird mit Nutzen obige kurze Schrift lesen. Sie gibt zugleich Fingerzeige über die Berufsarten, welche dem Frauengeschlechte zukommen.

---

## Erwiderung

auf die Besprechung von Wieland, Mensa und Confessio. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche in Nr. 8 dieser Zeitschrift SS. 234 ff.

Msgr. Prof. Dr. Andreas Schmid hatte die Freundlichkeit, obengenannte Schrift in Nr. 8 lfd. Jahrgangs zu rezensieren. Dankbare Anerkennung derselben kann mich aber nicht hindern, zu einem dogmatischen Bedenken Stellung zu nehmen, welches die Rezension gegen meine Resultate erhoben hat.

Der Hr. Rezensent sagt zu meiner Darstellung des urkirchlichen Opferbegriffs: „Ob diese Opferlehre der dogmatischen Bestimmung des Tridentinums, es sei das hl. Meßopfer ein verum et proprium sacrificium propitiatorium, in welchem Christus incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, entspricht, ist sehr zu bezweifeln."

Demgegenüber möchte ich folgendes feststellen. Meine Schrift will nicht dartun, was heute kirchliche Lehre ist, sondern wie man in den ersten Jahrhunderten dachte. Aber auch an dem heute definierten Dogma vom Meßopfer gemessen zeigt die Urkirche hinsichtlich des Wesens des letzteren keinen Widerspruch. Hier wie dort ist die Eucharestiefeier ein Opfer; nur hinsichtlich der Frage „Inwiefern" besteht ein Unterschied. Während man heute — was übrigens gleichfalls noch nicht genau definiert ist — den Opferkarakter in die eucharistischen Elemente selbst verlegt, erblickte das erste und zweite Jahrhundert den Opferakt in dem Eucharistiegebet (dem Konsekrationskanon), welches Leib und Blut des Herrn setzt. In diesem schöpferischen Gebet und dem daran sich anschließenden hl. Mahl sah die Urkirche das große Verherrlichungsopfer (S. 25, 45, 47, 49 ff.), das „Opfer der Lippen", das „Einzige, welches die Menschen von sich aus

darbringen können. Denn einer geschenkweisen Gabe (Oblation) bedarf Gott nicht." Und weil dieses geistige Opfer einer Oblationszeremonie nicht bedurfte, lehnt das Christentum von damals alle hostias, oblationes und altaria rundweg ab. Der Gedanke an eine „Oblation, Darbringung" an Gott wird erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts lebendig; eine neue Seite der Einen, alten, unveränderlichen Lehre beginnt von dortan sich auszubauen.

Die alte und die heutige Kirche sind also Eins in der wesentlichen Lehre: die Eucharistiefeier ist ein Opfer. Die untergeordnete Frage: Inwiefern? unterliegt der dogmatischen Entwicklung durch die Jahrhunderte.

Es wird wenige Dogmen geben, welche von Anfang an zu allen Zeiten unter dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet wurden, welche von Anfang an so präzisiert und ausgebaut waren, wie sie uns heute proponiert sind. Denken wir nur z. B. an die Entwicklung der verschiedenen Erlösungstheorien. Es scheint mir daher verfehlt, auch in den untergeordneten Erklärungen dogmatischer Sätze den Maßstab der heutigen Dogmatik an die alten Zeiten zu legen. Ohne die Annahme des Progressus fidei (s. Vorwort S. VI) kommen wir zwischen Geschichte und Dogmatik nicht hindurch.

Die Vermutung des Hr. Rezensenten betr. den Titel Mensa und Confessio ist nicht zutreffend und aus dem Inhalt auch nicht gerechtfertigt.

Dillingen a. D. Dr. Wieland, Subreg.

Schlußbemerkung. Herr Subregens Dr. Wieland gesteht in obiger Erwiderung selbst zu, daß seine dogmengeschichtlich entwickelte Opfertheorie für die ersten zwei Jahrhunderte mit der Lehre des Tridentinums nicht übereinstimme.

Da ich diese Übereinstimmung nur „sehr bezweifelt" habe, so bin ich nicht in die Lage versetzt in eine weitere Erörterung einzutreten.

Dr. Schmid Andreas.

---

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

# Register des „Katholik".

## Jahrgang 1906.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)


Abendmahlstisch, s. Falk
Albers, B., Consuetudines monasticae r. v. Franz A. 75—7.
Albing, A., Leo X. der neue Band von Pastors „Papstgeschichte" 222—7.
Ambos, J., Zur Gefängnisseelsorge 294—306.
Andreas, Ap. s. Kellner.
Arndt, A. S. J., Das neue Testament r. v. R. 145.

Baldus, A., Kirchengeschichtliche Charakterbilder r. v. W. D. 158.
Barry, W., The Tradition of Scripture r. v. Bellesheim 308 f.
Baumberger, G., Der sel. Nikolaus von Flüe. r. v. Kißling (2) 315 f.
Baumgartner, P. M., Der Papst, die Regierung u. die Verwaltung der hl. Kirche in Rom r. v. α. β. (2) 157 f.
Beissel, St. S. J., Geschichte der Evangelienbücher in d. ersten Hälfte des Mittelalters r. v. Bellesheim (2) 311 f.
Bellesheim, A., Offizieller Staatsbericht über die Ausdehnung des Ritualismus (2) 331—44.
Belser, J. E., Das Evangelium des hl. Johannes r. v. Schäfer (2) 390—2. — Die Apostelgeschichte r. v. Schäfer (2) 342.
Bergpredigt (2) 301—311,
Bibelkenntnis und Bibelverbreitung im Mittelalter (2) 319 f.
Biblische Frage s. Selbst.
Blanc, E., Dictionnaire de Philosophie ancienne, moderne et contemporaine r. v. α. β. (2) 313—5.
Bludau, A., Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius 81—92, 201—13, 258—72.
Bremscheid, J. [illegible] v., O. C., Kurze Festpredigt[en] v. Becker (2) 160.
Brief von J[ohann] Adam Möhler an Gräfin Sophie v. Stolberg 379 bis 82.
Bücher, mittelalterliche 80.

Canisii, S. J., epistulae et acta r. v. Bellesheim 71—4.
Christi Todesjahr s. Hontheim.
Chronologie s. Treutz.

Daniel s. Hontheim, Zumbiehl.
Demetrius, Silberschmied s. Bludau.
Dieffel, G. C. Ss. R., Auf Kalvarias Höhen r. v. α. β. 397 f.
Döller, J., Geographische u. ethnogr. Studien zum III. und IV. Buche der Könige r. v. Selbst (2) 62 f.
Domanig, K., 1. Kleine Erzählungen. 2. Der Abt von Fiecht r v. Hubert 320.
Drammer, J., Bossuets Fastenpredigten r. v. Bellesheim 318 f.

Ehe, Ehefrau, Ehestand im Mittelalter (2) 317—19.
Ehe, Unauflöslichkeit s. Gspann.
Esser, Fr. Th., Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte 49—66.

Falk, F., Zum Abendmahlstisch im Lateran 159. — Gebetbüchlein in Diamantausgabe 1499, 159 f. — Zur ältern mittelrheinischen Kirchengeschichte 375 — 9. — Zur Sitte bei der Aufschwörung im Domkapitel zu Worms 400. — Das Haupt der hl. Margareta von Ungarn im ehemaligen Domschatz zu Mainz (2) 57—52. — Zum ehemaligen Reliquienfest im Dome zu Mainz 240. — Ehe, Ehefrau, Ehestand im Mittelalter 317—9. — Bibelkenntnis und Bibelverbreitung im Mittelalter 319 f.
Falk Fr., Marianum Moguntinum r v. Dr. R. (2) 395.

Fell, W., Lehrbuch der allg. Einl. in das A. T. r. v. Selbst (2) 65 f.
Franz Patricius von Siena, s. Kahl.
Frassen, Cl., O. M., Scotus Academicus r. v. B. (2) 152—4.
Funke, B., Grundlagen u. Voraussetzungen der Satisfaktionslehre des hl. Anselm von Canterbury r. v. Pohle (2) 66—9.

Gaillard, Georg (2) 240.
Galante, A., Fontes iuris canonici r. v. Bellesheim 388 f.
Gefängnisseelsorge 294—306.
Gewissen s. Kneib.
Gillmann, Fr., Die Heiligung der Gottesmutter nach Huguccio († 1210) (2) 238—40.
Greving, J., Johann Eck als junger Gelehrter r. v. F. F. (2) 313.
Gspann, J. Chr., Die Bergpredigt u. die Unauflöslichkeit der Ehe (2) 301—311.
Gutberlet, K., Psychophysik r. v. Seitz 394—7. — Dogmatische Theologie r. v. J. Becker (2) 148—52.
Gutjahr, Einleitungen zu den hl. Schriften des N. T. r. v. J. Schäfer (2) 146.

Hagemann, G., Psychologie r. v. Kirstein 156 f.
Hansjakob, G., In Frankreich r. v. W. D. 398.
Heiner, Fr., Katholisches Kirchenrecht r. v. Bellesheim 150 f.
Herders Konversations-Lexikon Bd. 5 r. v. R. 79 f.
Historische Religion 321—45.
Hoberg, G., Die Psalmen der Vulgata r. v. Selbst 384.
Hoffmann, R., Der Altarbau ꝛc. r. v. R. 237 f.
Hollweck, J., Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts r. v. Bellesheim 151 bis 3.
Hontheim, J., Das Todesjahr Christi u. die Danielsche Wochenprophetie (2) 12—36, 93—128, 176—188, 254—281
Huguccio s. Gillmann.
Hummelauer, F. S. J., Commentarius in Paralipomenon r. v. Selbst 382 f.
Hurter, H. S. J., Nomenclator literarius r. v. Bellesheim 155 f.

Janssens, S. T, D., Summa theologica r. v. Becker 228 f.
Johannes von Montecorvino (2) 241—54, 321—31.

Kahl, Die Pädagogik des Bischofs Franziskus Patricius von Siena (2) 345—61
Kellner, Zur Geschichte des Apostels Andreas 161—6.
Kiefer, K., Die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit r. v. Kneib 390 f.
Kirche, die katolische, beleuchtet durch Lehrbücher der Gesch. an höhern Lehranstalten 272—293, 346—71.
Kißling, J. B., Lorenz Truchseß von Pommersfelden 1—27, 93—124, 167—201.
Kißling, J. B., Lorenz Truchseß von Pommersfelden r. v. Paulus (2) 78—80.
Knauer, A., Ein Blütenkranz r. 319 f.
Kneib, Ph., Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung (2) 1—12, 81—96.
Kneib, Ph., Die „Jenseitsmoral" im Kampf um ihre Grundlagen r. v α. β. (2) 393 f.
Knöpfler, A., Lehrbuch der Kirchengesch. r. v. J. Schmidt (2) 225 f.
Koch, A., Lehrbuch der Moraltheologie r. v. Ph. Kneib 67 f.
Kortleitner, F. X., Archaeologiae biblicae Summarium r. v. Selbst (2) 64.
Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker r. v. β. (2) 72 f.

Lehmen, A, Lehrbuch der Philosophie Bd. 3 r. v. Bellesheim 399 f.
Lehmkuhl, A., Bibliotheca ascetica mystica r. v Bellesheim (2) 395 f.
Lehrbuch der kath. Religion r. 150.
Lehrbücher der Geschichte s. Kirche.
Leitner, Fr., Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen u. christl. Altertum r. 236 f.
Leitner, M., Die tridentinische Eheschließung (c. Tametsi) nach der Konstitution Pius X. *Provida* r. v. R. (2) 394.
Liebe, göttliche Tugend s. Seipel.
Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den röm. Staat r. v. J. Schmidt (2) 73—5
Lobkowitz, B. B., Statistik d. Päpste r. v. α. β. 315 f.
Lohmann, J. B., Kath. Gebetbuch vom sel. Petrus Canisius r. v. α. β. 319.

Lukſch, V., Illuſtrierte Geſch. der kath. Kirche r. v Bellesheim 311—3.

St. Margareta v. Ungarn (2) 57 bis 62.
Martin, E., Saint Colomban r. v. Bellesheim (2) 233 f.
Marx, J., Lehrbuch der Kirchengeſch. r. v. J. Schmidt (2) 226 f.
Matthias von Bremſcheid, Kurze Sonntagspredigten r. v. Becker 240.
Meſchler, M., S. J., Der göttliche Heiland r. v. Bellesheim (2) 71 f.
Michael, E., S. J., Geſch. des deutſchen Volkes Bd. 4 r. v. Bellesheim 229—31.
Mocchegiani, O. F. M., Jurisprudentia ecclesiastica r. v. α. β. 153.
Molsberger, Cl., Ratſchläge zur Berufsfrage der Frauen r. (2) 399.
Momert, Topographie des alten Jeruſalem r. v. Selbſt (2) 64 f.
Möhler, J. A. ſ. Brief.
Montebauer, X., O. F. M., Johannes v. Monteco:vino (2) 241—54; 321—31.
Montecorvino, Joh. v., ſ. Montebauer.
Moyes, Aspects of Anglicanism r. v. Bellesheim (2) 232 f.
Müller, W., Homilien von Biſchof de la Luzerne r. v. α. β. (2) 159 f.

Nagl, E, Die nachdavidiſche Königszeit Iſraels r. v. Selbſt (2) 63 f.
Nonnenkloſter, Vermögensſtand 80.

Overton-Relton, A history of the English Church r. v. Bellesheim (2) 230—2.

Paſtor, Papſtgeſchichte ſ. Albing.
Petrus Lombardus ſ. Seipel.
Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik r. v. Becker 145—50
Pommersfelden, Lorenz v. ſ. Kißling.
Poulain, A., S. J., Des Graces d' Oration r. v. Bellesheim (2) 69—71.
Pütz, Everilda v., Geſchichten von Tirol r. von —g. (2) 316.

Raich, M, Staatskirchentum vor 100 Jahren 372—5.
Rauschen, G., Florilegium patristicum, Fasc. IV r. v. J. Schmidt 385—8.
Rieg, V., Gedenkblätter aus dem Leben u. ſchriftl. Nachlaſſe des Domkap. Paul Stiegele r. v. M. Raich.
Rinieri, J., La secolarizzazione degli stati eccl. della Germania r. v. Bellesheim 313—5.
Ritualismus ſ. Bellesheim.
Roſenkranz ſ. Eſſer.
Ryder, C., Life of Thomas Edward Bridgett r. v. Bellesheim (2) 236 f.

Sägmüller, J. B., Die kirchl. Aufklärung am Hofe des Herzogs Eugen von Württemberg r. v. Kißling (2) 158 f.
Schäfer, J., Die Parabeln des Herrn r. v. X. 69—71.
Schell, H., Apologie des Chriſtentums r. 154 f. — Chriſtus r. v. Kneib 307.
Schmid, A., Schlußbemerkung (2) 4C0.
Schmid, Fr., Das Fegfeuer r. v. Becker (2) 155 f.
Schmidlin, J., Geſch. der deutſchen Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima r. v. Bellesheim 232—4.
Schmidt, J, Rabanus Maurus 241—58.
Seipel, Jg., Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin (2) 37—49, 128—45, 189 bis 201.
Selbſt, J., Randgloſſen zur bibliſchen Frage (2) 161—75, 281 bis 300.
Sévestre, Em., L' histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801 r. v. Bellesheim (2) 227 f.
Sommerfeldt G., Ein überſehener Traktat des 14 Jahrh. betr. den Pariſer Dogmenſtreit über Marienverehrung (2) 50—7.
Staatskirchentum vor 100 Jahren 372—5.
Steele, R., Opera hactenus inedita Rogeri Baconi Fasc. I. r. v. M. Bihl (2) 229 f.
Steinmann, A, Die Abfaſſungszeit des Galaterbriefes r. v. J. Schäfer (2) 146 f.

St. Thomas von Aquin ſ. Seipel.
Trutz, V., Chronologie der judäiſch-

israelitischen Königszeit 28—48, 125—44, 214—22.

Vaughan-Höhler, Der junge Priester r. v. Bellesheim (2) 398.

Weiß, A. M. O. P., Lutherpsychologie r. v. Bellesheim 316—8. Dasselbe II. Auflage r. v. Bellesheim (2) 397.

Werminghoff, A., Gesch. der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter r. v. Bellesheim 309—11.

Widmann, S., Illustrierte Weltgeschichte Bd. 4 r. v. M. Raich 77 bis 9.

Wieland, Fr., Mensa und Confessio r. v. A. Schmieb (2) 234—6. — Erwiderung (2) 399 f.

Wilmers W., Kurzgefaßtes Handbuch der kath. Religion r. v. β. 385.

Wirth, J., Monseigneur Colmar évêque de Mayence r. v. Bellesheim 234—6.

Wolfsgruber, C., O. S. B., Friedrich Kardinal Schwarzenberg r. v. Bellesheim (2) 75—8.

Zapletal, V., O. P., Das Buch Koheleth r. v. Selbst 383 f.

Zumbiehl, J., Der Zweck des Buches Daniel (2) 201—24. — Daniel in der alttestamentl. Literatur 361 bis 90.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

This book should be returned
the Library on or before the last da
stamped below.
A fine of five cents a day is incurr
by retaining it beyond the specif
time.
Please return promptly.

3 2044 105 192 728